Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander und G. Schwab.

Dreihundertvierundfünfzigstes Bändchen.

Platon's Werke. Zweite Gruppe VI.

Philebos 1.

Von dieser Sammlung sind bis jetzt erschienen

I. vollständig folgende Schriftsteller:

1. Griechische Dichter.

Aeschylos v. J. Minckwitz. In 7 Bdchn.
Apollonius Argonautenfahrt v. C. N. Osiander. In 2 Bdchn.
Aristophanes v. C. F. Schnitzer. In 11 Bdchn.
Bion, siehe Bukoliker.
Bukoliker, griechische (Theokrit, Bion und Moschos), v. F. Zimmermann. In 3 Bdchn.
Euripides v. G. Ludwig. In 16 Bdchn.
Homer Ilias v. E. Wiedasch. In 7 Bdchn.
Homer Odyssee v. E. Wiedasch. In 5 Bdchn.
Kallimachus v. K. Schwenck. In 1 Bdchn.
Moschos, siehe Bukoliker.
Pindar v. G. Ludwig. In 3 Bdchn.
Quintus von Smyrna, v. C. F. Platz. In 3 B
Sophokles v. J. Minckwitz. In 7 Bdchn.
Theokrit, siehe Bukoliker.

2. Griechische Prosaiker.

Aelian v. Wunderlich u. Fr. Jacobs. In 9 B.
Aeschines Gespräche und **Cebes** Gemälde v. Carl Pfaff. In 1 Bdchn.
Aeschines d. Redner v. J. H. Bremi. In 3 B.
Antoninus, siehe Parthenius.
Apollodor v. C. G. Moser. In 2 Bdchn.
Appian v. F. L. J. Dillenius. In 15 Bdchn.
Arrian v. Ch. H. Dörner. In 6 Bdchn.
Cassius Dio v. L. Tafel. In 16 Bdchn.
Cebes Gemälde, siehe Aeschines.
Demosthenes v. A. Pabst. In 19 Bdchn.
Dio Cassius, siehe Cassius.
Diodor v. J. F. Wurm. In 19 Bdchn.
Dionysius v. Halicarnaß v. G. J. Schaller u. A. H. Christian. In 12 Bdchn.
Heliodor v. Fr. Jacobs. In 3 Bdchn.
Herodian v. C. N. Osiander. In 2 Bdchn.
Herodot v. A. Schöll. In 11 Bdchn.
Hypereides v. W. Teuffel u. **Lykurgos** gegen Leokrates von C. Holzer. In 1 Bdchn.
Josephus jüd. Krieg und gegen Apion, v. H. Paret. In 7 Bdchn.
Isäus v. G. F. Schömann. In 2 Bdchn.
Isokrates v. A. H. Christian. In 8 Bdchn.
Julian's Caesaren u. Bartfeind, v. C. N. Osiander u. Reichardt. In 1 Bdchn.
Kallistratus, siehe Philostratus.
Longus v. Fr. Jacobs. In 1 Bdchn.
Lucian v. A. Pauly. In 15 Bdchn.
Lykurgos gegen Leokrates, s. Hypereides.
Lysias Reden, von F. Baur. In 4 Bdchn.
Parthenius u. **Antoninus** Liberalis v. Fr. Jacobs. In 1 Bdchn.
Pausanias v. C. G. Siebelis u. H. Reichardt. In 9 Bdchn.
Philostratus der Aeltere v. Fried. Jacobs, G. J. Bekker u. A. H. Christian. In 7 Bdchn.
Philostratus des Aelteren u. des Jüngeren Gemälde u. **Kallistratus** v. A. F. Lindau. In 3 Bdchn.
Platon v. L. Georgii, J. Deuschle, Fr. Susemihl, W. Wiegand u. A. In 40 Bdchn.
Plutarch Lebensbeschreibungen von J. G. Klaiber, C. Fuchs u. C. Campe. In 24 Bdchn.
Plutarch moral. Schriften v. J. Ch. F. Bähr, H. Reichardt, W. Rösch und C. F. Schnitzer. In 26 Bdchn.
Polyän v. W. H. Blume u. C. Fuchs. In 4 B.
Polybios v. C. Campe. In 14 Bdchn.
Strabon v. K. Kärcher. In 12 Bdchn.
Theophrast Charaktere, v. C. F. Schnitzer. In 1 Bdchn.
Thukydides v. C. N. Osiander. In 7 Bdchn.
Xenophon v. Ch. Walz, C. Finckh, L. Tafel, A. H. Christian u. C. N. Osiander. In 16 Bdchn.

3. Römische Dichter.

Avianus, siehe Fabeldichter.
Catull v. W. Hertzberg u. W. S. Teuffel. In 1 Bdchn.
Fabeldichter, römische (Phädrus, Avianus u. Romulus), v. H. J. Kerler. In 3 Bdchn.
Horatius v. G. Ludwig, W. E. Weber u. W. Teuffel. In 5 Bdchn.
Juvenalis Satiren von W. Hertzberg u. W. Teuffel. In 3 Bdchn.
Lucanus v. F. H. Bothe. In 3 Bdchn.
Ovid v. H. C. Pfitz, C. F. Metzger, W. Hertzberg u. H. Wölffel. In 19 Bdchn.
Persius v. W. S. Teuffel. In 1 Bdchn.
Phädrus, siehe Fabeldichter.
Plautus v. M. Rapp. In 17 Bdchn.
Propertius v. W. Hertzberg. In 4 Bdchn.
Romulus, siehe Fabeldichter.
Silius Italicus v. F. H. Bothe. In 5 Bdchn.
Terentius v. Th. Benfey. In 9 Bdchn.
Tibullus v. W. Teuffel. In 1 Bdchn.
Virgil v. C. N. Osiander u. L. Neuffer. In 6 Bd.

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Dreihundertvierundfünfzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1869.

Platon's Werke.

Zweite Gruppe:
Gespräche praktischen Inhalts.

Sechstes Bändchen.

Philebos,

übersetzt
von
L. Georgii,
Dekan in Tübingen.

Erstes Bändchen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1869.

Philebos.

Einleitung.

Die Alten haben es als das Verdienst des Sokrates gerühmt daß er zu der Naturwissenschaft als zweiten Theil der Philosophie die Ethik hinzugefügt habe, wie Platon dann die Dialektik als dritten [1]). Ist dieses nun zwar nicht so zu verstehen als ob Sokrates ein wissenschaftliches System der Ethik fertig gebracht hätte, so ist ihm dagegen nicht abzustreiten daß er in den praktischen Gedanken, auf welche er sein philosophisches Wirken durchaus stellte, seinen Schülern das Material zu systematischer Entwicklung der Ethik überlieferte und der philosophischen Forschung in dieser Richtung den fruchtbarsten Anstoß gab. Auch war es ganz in der Eigenthümlichkeit seiner teleologischen Lebensauffassung gelegen daß von dieser selbst aus eine Manchfaltigkeit der Gegensätze in Entwicklung der praktischen Philosophie ausgieng, sobald die in seinem Bewußtsein noch ungeschiedenen Momente seiner ethischen Anschauungen zu bewußter Scheidung kamen. Waren in dem Begriffe des Guten, wie ihn Sokrates z. B. bei Xenophon ausspricht, die Momente des Sittlichen und des Nützlichen noch ungetrennt verschmolzen

[1]) Diog. Laert. III, 34.

so änderte auch das Moment des Wissens, auf das er die Tugend zurückführte, Nichts an dem eudämonistischen Charakter seines Philosophierens, der seine Sittenlehre wesentlich zugleich zur Glückseligkeitslehre stempelte. In dem Maße aber in welchem nun die praktisch unmittelbare Haltung des Meisters vor dem Triebe zu wissenschaftlicher Erörterung bei den Schülern zurücktrat, giengen die Bahnen auseinander. Es bildeten sich, je nach der einseitigen Auffassung jener drei Momente insbesondere, drei sokratische Schulen, die sich ebenso gegensätzlich gegenüberstanden als sie in der Zurückleitung auf Sokrates übereinstimmten. Während Aristippos von Kyrene, Vater der Hedoniker, die Ethik zur reinen Glückseligkeitslehre, die Lust als das Eine Gute zum Princip des Lebens machte, wobei die Einsicht insofern Geltung behielt, als sie die Lust reinigt und durch Veredlung steigert, stellten die Megariker, von Eukleides gestiftet, als ethisches Princip, als höchstes Gut das Wissen auf, das sie aber, von eleatischen Einflüssen beherrscht, zugleich als das Eine, sich selbst gleiche Sein bestimmten, das jedes Werden, jede Bewegung ausschließt. Die dritte Schule endlich, die der Kyniker, von Antisthenes gegründet, weniger wissenschaftlichen Charakters als die praktische Haltung des Meisters bewahrend, hatte ihr Moralprincip im sittlichen Handeln, der praktischen Subjectivität, welcher das wahre Wissen nur ein Bestandtheil des sittlich Guten, ein Mittel zur Erzeugung der Tugend war, deren Ideal in möglichster Unabhängigkeit und Bedürfnißlosigkeit bestand, während die Lust nur als etwas Negatives [1]), ja als ein Uebel gefaßt, sogar als Raserei verachtet ward. Es ist leicht

---

[1]) Anders Steinhart, Einleit. und Müller, Platon's Werke IV. S. 651, wogegen wohl richtiger Susemihl, Genet. Entw. II. S. 34, Anm. 719.

zu verstehen daß die schwungvolle, in die Höhe und in die Tiefe strebende Entwicklung, welche Platon den sokratischen Gedanken gegeben, sich mit diesen einseitigen, zum Theil in der dürftigsten Sphäre der Subjectivität sich bewegenden Bestimmungen des sittlich Guten nicht begnügen konnte. Wie er in seiner Ideenlehre den Punkt gefunden hatte in dem er die theoretische Kraft des menschlichen Geistes an die ewigen Gesetze und Urformen des Denkens anknüpfte, so bot ihm der übersinnliche Kosmos, den aufzuschließen die Aufgabe seiner Dialektik war, nicht minder einen Boden dar, von welchem aus er ebenso für das Leben und Handeln des Menschen Principien gewinnen mochte, welche die Basis eines objectiven, die enge Hülle jener subjectiven Auffassungen abstreifenden Moralsystems bilden konnten, und der Philebos ist derjenige Dialog in welchem der Versuch diese Aufgabe zu lösen, in umfassender Weise gemacht wird.

1. Polemische Beziehungen.

Sah sich nun Platon bei Lösung dieser Aufgabe zwischen jene zeitlichen Gegensätze gestellt, so ist die Haltung die er im Philebos einnimmt, fast ausgeprägter als in andern Dialogen, eine vermittelnde, die sich die Abwägung und Ausgleichung der Gegensätze in einem höheren Dritten zum Ziel setzt. Und wenn auch der wissenschaftliche Ausdruck des Gegensatzes, um den es sich handelt, in die Controverse gelegt ist, ob das Gute in der Lust oder in der Einsicht zu suchen sei, so überzeugt man sich doch sogleich daß es sich in dieser Schrift nicht nur um eine kritische Untersuchung von Begriffen handle, sondern zugleich um eine kritische Beleuchtung von gleichzeitigen Systemen, in welchen diese Principien vertreten waren.

Kein Zweifel ist nun wohl darüber daß die Männer

der Lust, welche in der Person des Protarchos und des Philebos, dessen Namen der Dialog trägt, bestritten werden, zur Schule des Aristippos oder der Kyrenaiker gehören und ihre Lehre vertreten, wenn auch über Beziehung und Bedeutung einzelner Züge Manches noch unsicher ist. Es ist nicht in Abrede zu ziehen daß ein sehr starker Gegensatz besteht zwischen dem trotzigen und schamlosen Vertheidiger des Naturrechts [1]), dem Kallikles im Gorgias, und dem milden, gesitteten, nachgiebigen Protarchos im Philebos. Aber man ist noch nicht berechtigt deßhalb die Zeichnung des Letzteren und der von ihm vertretenen hedonischen Ansichten für verfehlt und unrichtig zu erklären, und daraus gar ein Argument gegen den platonischen Charakter des Dialogs zu bilden [2]). Abgesehen davon daß die Annahme Schleiermachers, im Kallikles des Gorgias werde vornehmlich Aristippos widerlegt, keineswegs unbestritten [3]) ist, so steht doch die starre Art, wie der einsilbige Mitunterredner Philebos auf seinem excessiven Lustbegriff stehen bleibt, der Weise des Kallikles nicht sehr ferne. So daß man vielmehr zu der Annahme gedrängt wird, der Hedonismus sei selbst schon damals in Formen von ungleicher Straffheit ausgeführt worden, und Platon habe den Vertreter der schroffen Ansicht dieses Mal absichtlich darum so sehr zurücktreten lassen weil er seine eigenen Lehrsätze nicht mit und an dieser habe entwickeln wollen und können. Eine solche Verschiedenheit von Formen der hedonischen Lehre scheint z. B. in der Beurtheilung der mittleren Zustände zwischen Lust und Unlust, der Zustände der unmerklichen organischen Veränderungen, des

1) Stein, Vorgesch. u. Syst. d. Platonismus I. S. 171.
2) Schaarschmidt, d. Samml. d. plat. Schr. S. 292 f.
3) Schleiermacher, Plat. Werk. II, 1. S. 183. vgl. Zeller, Gesch. d. griech. Philos. II, 1. S. 259 A. Wendt, phil. Cyr. p. 36. 42.

Wachsens, Abnehmens, Schlafens u. s. w. zu Tage zu treten. Denn während nach Diogenes[1]) die Kyrenaiker solche mittleren Zustände, die weder Lust noch Unlust seien, allerdings annahmen, muß Sokrates den Protarchos erst durch den Beweis, daß Schmerzlosigkeit noch nicht Lust sei, zu Concession derselben drängen[2]). Und wenn nun dieses Sträuben des Protarchos gewiß in der Consequenz des Princips liegt, wornach die Lust Bewegung ist, und wenn eben daher der Satz von dem stetigen Auf- und Abfluß der Dinge dem Hedonismus nicht minder entschieden beigelegt werden muß[3]) als denselben der Sophist Protagoras sich aneignete, der in so Vielem ein Vorgänger Aristipp's gewesen, so liegt die Annahme nicht fern, daß die bei Diogenes sich findende Lehrform von jenen mittleren Zuständen der Indifferenz vielleicht unter dem Einfluß des Philebos erst sich so modificiert habe. Nicht zu verstehen aber ist es wie jene *κομψοί*, welche der Lust alles Sein absprechen, in den Hedonikern, denen doch die Lust das einzige Sein und das Gute war, gefunden werden wollen[4]). Diese haben zwar wohl die Lust eine *κίνησις*, Bewegung genannt, gewiß aber könnten sie sie nach ihrem Princip nicht als eine *γένεσις*, als ein Werden im Sinne des Nichtseins bezeichnen.

---

[1]) Diog. Laert. II, 89 f.

[2]) Philebos §§. 91 ff.

[3]) Philebos §. 92. vgl. Zeller a. a. O. S. 252.

[4]) Philebos §. 122. vgl. Zeller a. a. O. S. 254, 2. Brandis, Gesch. d. gr. Philos. II, 1. S. 94, 9. Susemihl a. a. O. S. 43. Stein a. a. O. S. 188. Platon argumentiert hier gegen die hedonische Lehre von einem Satze aus dessen Anerkennung er dem Protarchos erst abgewinnt, der aber einem andern Systeme angehört, wie schon die Art seiner Einführung §. 122 klar andeutet.

Wer aber waren nun die Gegner der Hedoniker, die Vertreter der Einsicht gegen die Lust im Philebos? Gewiß nicht Antisthenes und seine Freunde[1]), die doch in dieser speculativen Behandlung des Begriffs nur eine sehr untergeordnete Rolle spielen konnten und die Platon sonst als Verächter der Wissenschaften, in welchen sich die Phronesis im Philebos ausbreitet, verspottet[2]). Ganz mißverständlich aber ist es den historischen Sokrates selbst als Vertreter dieser Phronesis zu fassen, um aus der Polemik, die Sokrates dann gegen sich selbst üben würde, einen Grund gegen die Echtheit des Dialogs abzuleiten[3]). Denn der Satz, daß die Phronesis das Gute sei, ist ebensowenig ein Satz des historischen Sokrates als diesem die Definition derselben angehört die der philebische Sokrates gibt[4]). Die Männer welche die Phronesis, das φρονεῖν, für das Gute erklärt haben sind die Megariker, bilden die Schule des Eukleides[5]), und es liegt nun ein guter Sinn darin daß Sokrates die Doppelrolle spielt, den dem Platon mit Eukleides gemeinsamen Streit gegen die Lustlehre auszufechten und zugleich den einseitigen Standpunkt des Letzteren durch tiefere Gedankenentwicklung zu berichtigen. Von einem Widerspruch aber, in welchen der philebische Sokrates mit sich selbst gerathe, kann man schon darum nicht reden weil derselbe eigentlich nicht sagt, die Phronesis sei das Gute, sondern nur sie sei

---

1) Steinhart, Einl. zu Müller Plat. sämmtl. Werk. IV. S. 575. 595. 601 u. ff.

2) Plat. Theätet. p. 174. vgl. Diog. VI, 27.

3) Schaarschmidt a. a. O. S. 284. 289. 313.

4) Phileb. §. 1 und öfter. Dieses gibt auch Schaarschmidt zu, schließt aber nun etwa so: Philebos will (??) den historischen Sokrates producieren, er produciert ihn aber nicht, also ist er unecht!

5) Diog. Laert. II, 10. §. 106.

besser als die Lust, habe mehr Antheil am Guten als diese[1]). In der That dürfte nun der Philebos als Quelle für die Kenntniß der Megariker kaum hinter dem Sophistes zurückstehen. Die Untersuchung über das Eins und Viele, für den Beweis der Theilbarkeit der Lust in der That zu viel Apparat, steht ganz an ihrem Platze, wenn sie zugleich bezweckt, das bewegungslose eleatische Eins der megarischen Phronesis in reelle begrenzte Unterschiede auszuwickeln, und die Zerlegung der Phronesis in die vielen Disciplinen am Schlusse des Dialogs vorzubereiten. Und die in jeder Hinsicht große Untersuchung über die vier Gattungen ist, gegen die Megariker gerichtet, die positivste Widerlegung des absoluten, vermittlungslosen Unterschieds zwischen dem Eins und Vielen, Sein und Nichtsein, dem Guten und seinem aller Realität entbehrenden Gegensatze[2]), wie denn auch die Erörterung über den Begriff des Werdens, das mit diesem Gegensatz ebenso zusammenfällt wie das Sein mit dem Guten, ihren besten Sinn in dem Zweck findet, diese nihilistische megarische Auffassung des Werdens durch die Kategorie „des Werdens zum Sein und wegen des Seins" zu berichtigen. Die *κομψοί* aber, mit deren Hülfe in dieser Stelle Platon die Lust vom Guten ausscheidet, der Mann welchem Platon dafür Dank weiß daß er der Lust das Sein absprach und sie unter den Begriff des Werdens stellte, können unmöglich zu den Hedonikern gerechnet werden, sondern dieselben werden hier in Eukleides und seinen Schülern zu suchen sein, die von Platon zudem auch anderwärts als

---

[1]) Phileb. §. 1. *ἀμείνω, καὶ λῴω*, §. 141. *μᾶλλον μέτοχον εἶναι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μοίρας*, §. 160. *μικρῷ βέλτιόν τε καὶ ἄμεινον.*

[2]) Diog. Laert. a. a. O. *τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ — μὴ εἶναι φάσκων*, vgl. Deycks Megaric. doctr. p. 31.

κομψότεροι[1]) bezeichnet werden. Und somit ist denn auch der Grund warum Platon hier die Lust als γένεσις, nicht als κίνησις, beleuchtet, doch ein ganz anderer als der, daß der Philebos den Ausdruck κίνησις mit dem weniger „materialistischen" γένεσις vertausche, weil Aristoteles jenen verworfen habe, zumal dieser diesen ebenso verwirft[2]). Und so findet auch die Zeichnung jenes eristischen Spiels mit den Begriffen des Eins und des Vielen, das Platon als verbreitete Unsitte beklagt, ihr Gegenbild vollkommen wieder in den Megarikern, an Eukleides, welchen Sokrates schon darüber getadelt haben soll und der seine Gegner am Liebsten in ihren Schlußsätzen anzugreifen und ad absurdum zu führen pflegte. Die Annahme, in der zweiten Rüge dieser Erscheinung habe Platon eigene unreife Schüler im Auge gehabt, ist wohl unnöthig und grundlos[3]).

Endlich ist doch auch Antisthenes und die kynische Schule nicht ganz übergangen. Dort[4]) wo, zum Beweise daß es Lust gebe die theils nur Manchen so erscheine, theils mit Unlust gemischt sei, die Ansicht derer eingeführt wird die überhaupt alle Lust leugnen, und die Lust nur als Freiheit von Unlust definieren, findet man wohl[5]) mit Recht in

---

[1]) Vgl. Staat VI, 505, wo Zeller a. a. O. S. 449, 1 mit Recht eine directe Beziehung auf den Philebos findet. Hier bezeichnet das Wort doch die Hedoniker nicht wohl. Vgl. Wehrmann, introd. in Plat. de summ. bon. doctr. p. 36, 101.

[2]) Schaarschmidt a. a. O. S. 310.

[3]) Phileb. §. 13 u. 16. vgl. Steinhart a. a. O. S. 630 ff. Diog. Laert. a. a. O. S. 107.

[4]) Phileb. §. 96 f.

[5]) Vgl. Schleiermacher II, 3. Aufl. 3. S. 343. Nur dürfte die Beziehung auf die Kyniker erst mit §. 96 beginnen, deren morose Ansicht, die Lust sei nur Abwesenheit der Unlust, hier sich an den nur scheinbar verwandten Satz der Hedoniker an-

diesen morosen Verächtern aller Lust die Schüler des Antisthenes. Mindestens paßt für die Kyniker schon ganz die Wahl der unanständigen Materien[1]), der Krätze u. s. w., an denen der Beweis operiert, und nimmt man die antipathische Haltung Platon's gegen den Antisthenes hinzu, so möchte man fast versucht sein in der Bezeichnung dieser Krankheiten als ἀσχήμονα νοσήματα eine Beziehung auf die kynische ἀσχημοσύνη, und in der Bezeichnung dieser Lustfeinde als besonderer Hasser dieser Krankheiten eine boshafte Ironie zu finden. Und wie diese Männer nicht minder ironisch „stark in Erforschung der Natur" genannt werden[2]), könnte selbst die spätere Bezeichnung[3]) ihrer Thätigkeit in dieser Beziehung als ein πονεῖσθαι, ein Sichabmühen, einen Seitenblick auf den antisthenischen πόνος enthalten, der bei seinem Tugendstreben sich nicht über den Bereich des Sichtbaren und Veränderlichen, der Subjectivität, zu erheben vermochte.

Indessen beschränkt sich Platon nicht auf diese negativen und kritischen Beziehungen; nicht minder bedeutsam treten andere, dem platonischen Systeme verwandte Elemente in die Ideenentwicklung des Philebos herein, die einen sehr positiven Einfluß übend besondere Beachtung ansprechen.

---

schließt, auch die Abwesenheit von Unlust in den mittleren Zuständen schon sei Lust. Daß §. 96 andere Leute als die bisherigen eingeführt werden, beweist die Art ihrer Einführung.

1) Phileb. §§. 97 ff. 100.

2) Phileb. §. 96.

3) Phileb. §. 138.

2. Positive Beziehungen auf verwandte Erscheinungen.

In erster Linie sind hier die pythagoreischen Elemente ins Auge zu fassen, deren sich Platon im Philebos zu Berichtigung und Weiterbildung der megarischen Doctrinen bedient. Ohne auf die Frage über die Echtheit der Fragmente des Philolaos, welche neuestens mit vielem Scharfsinn und nicht unerheblichen Gründen bezweifelt worden ist [1]), einzugehen, ist nach den Andeutungen des Aristoteles [2]), das was in der Untersuchung des Philebos über das abstracte Eins und das grenzlose Viele beigebracht wird, um diesen Gegensatz durch Einführung der Zahl und des Maßes zu vermitteln, doch wohl als pythagoreisch zu nehmen. Nur dürfte es kaum richtig sein, die pythagoreische Zahlenlehre, um dem Platon eine Vergeistigung derselben durch die Ideenlehre zu vindicieren, nur als ein arithmetisches Theilen zu fassen [3]), da es bei derselben sich doch wohl um reale Wesensbestimmungen handelt. Ferner daß die Rüstkammer, aus welcher Platon seine Waffen für den zweiten Gang seiner Untersuchung holt, wieder hauptsächlich der Pythagoreismus ist, ist kaum zweifelhaft. Für die Frage, in welcher der vier Gattungen die Spur der Ideen zu finden sei, ist die Bedeutung des *πέρας*, des Princips der Begrenzung, entscheidend. Die Weltseele darunter zu verstehen [4]) ist nicht wohl durchführbar, da das Wesen der Seele schlechthin Bewegung ist, während das *πέρας* die feste Form

---

[1]) Schaarschmidt, d. angebl. Schriftst. des Philolaos 1864.
[2]) Aristot. Metaphys. I, 6. vgl. XIII, 4.
[3]) Steinhart a. a. O. S. 589. vgl. Aristot. Met. I, 6, 11.
[4]) Zeller a. a. O. S. 438. vgl. plat. Stud. S. 250 f.

bedeutet durch welche das unordentlich bewegte Grenzlose „zum Stehen“ gebracht wird[1]), da ferner die Weltseele nicht wohl als γένος im Sinn des Philebos gefaßt werden kann, vielmehr selbst in gleicher Reihe mit dem Urkörper, dem Urfeuer, der Urerde als eine der concreten Urformationen der seienden Welt gesetzt wird[2]). Dagegen so wie die Begriffsformen (ἰδέαι) der Dinge, als Product der Begrenzung gefaßt sind, die Idee des Gleichen, der Gleichheit u. s. w. ausdrücklich in diese Gattung verlegt[3]) wird, ist wohl kaum zu zweifeln daß das πέρας dasjenige Moment in der Weltanschauung des Philebos bildet das den Reflex der transcendenten Ideen in der Welt der Erscheinung bedingt, von dem daher auch allein gesagt werden kann daß es die das Werden zum Sein bedingenden Maße bewirke[4]). Auch im Ursächlichen hat man schon die Ideen gesucht, aber wohl nicht mit mehr Recht. Denn zur οὐσία, zum Wesen der Erscheinung trägt die Ursache Nichts bei; die οὐσία beruht ganz nur auf der Gemeinschaft oder Nachbildung der Idee, im Philebos auf der Wirksamkeit der Begrenzung, und die αἰτία ist die die Mischung der Grenze mit dem Grenzlosen bewirkende Potenz[5]). Nur muß man dann consequent sein

---

[1]) Zeller, plat. Stud. S. 259, wo dieser Ausdruck von der Idee gebraucht wird.

[2]) Vgl. auch Rettig, Αἰτία im Philebos die persönliche Gottheit des Platon 1866 S. 14 ff. Phileb. §. 53 ff. ist das πέρας selbst ein constituierender Factor der Weltseele.

[3]) Phileb. §. 18. vgl. 40. 42. vgl. Phaidon §. 50. Rettig a. a. O. S. 14 f.

[4]) Phileb. §. 44. vgl. Trendelenburg, de Plat. Phil. consil. p. 7 f. Susemihl, Genet. Entw. II. S. 1. 3. Steinhart a. a. O. S. 641. Brandis, Gesch. Entw. d. griech. Phil. I. S. 330. 335 u. A. m.

[5]) Rettig a. a. O. S. 16 f. gegen Zeller a. a. O.

und nicht für die Idee des Guten eine Ausnahmestellung in Anspruch nehmen, sie nicht doch von dem Bereich des *πέρας* trennen und im Ursächlichen finden wollen[1]), eine Trennung gegen welche der berechtigtste Einspruch erhoben wird. Sofern die berühmte Stelle der Republik jene Idee auf diesen Gesichtspunkt wesentlich begründet, dürfte wohl zu Lösung der Schwierigkeit darauf recurriert werden, daß Platon ein doppeltes Ursächliches, die wirkende Ursache und die Zweckursache, statuiert[2]).

Für das Verständniß dieses vierten Princips aber wird man wohl nicht bei den Lehrsätzen der Pythagoreer stehen bleiben dürfen. Von dem Ursächlichen in dem lebenskräftigen und selbstbewußten Sinne des Philebos haben die älteren Pythagoreer schwerlich geredet, deren Gottesbegriff kaum über die Vorstellung einer Weltseele im Sinne der die Grenze und das Grenzlose bindenden Harmonie und entsprechend dem aus dem Phaidon bekannten pythagoreischen Begriff der Seele hinaus sich hypostasierte. Platon dagegen hat nun und zwar ausdrücklich aus anderer Quelle dieses Princip dadurch modificiert daß er den Begriff der absoluten Intelligenz damit combinierte. Die pompöse Art in welcher er im Phaidon[3]) den Begriff der absoluten Vernunft als ein Geschenk des Anaxagoras preist behält ihren Sinn nur dann wenn dieselbe auch in der Form des Ursächlichen, die ihm der Philebos, des weltschaffenden Gottes, die ihm der Timaios gibt, auf diesen Philosophen zurückgeführt und die Aitia des Philebos, der *νοῦς*, hiernach als die absolute und intelligente Persönlichkeit gefaßt wird. Diese

---

[1]) Steinhart a. a. O. S. 614 u. öft. Susemihl a. a. O. S. 17 f. u. A. m.

[2]) Rettig a. a. O. S. 16. 20. Zeller a. a. O. S. 438, 1.

[3]) Plat. Phaidon S. 105 ff.

kann dem platonischen Gottesbegriff nicht ohne Gewalt abgesprochen werden, wie sie auch im Philebos doch wohl unzweideutig ausgesprochen [1]) ist. Man kann die Schwierigkeiten nicht übersehen die es hat diesen Gottesbegriff mit der Lehre von den Ideen, den ewigen, unbewegten, selbständigen Wesenheiten, zu vereinigen. Aber man ist nicht berechtigt, um dieser unlösbaren Schwierigkeit willen, die noch andere Analogieen im Platonismus hat, jenen Begriff, der im System das Princip der Bewegung alles Lebens in der Welt vertreten muß, dadurch zu beseitigen daß man den Begriff Gottes auf die an sich unbewegte Idee des Guten reduciert und den absoluten Zweck zur absoluten Ursache macht [2]).

Ob und in wie weit endlich bei dieser ordnenden Construction des Weltganzen und der darauf gegründeten Entwicklung des höchsten Gutes in den Momenten des Maßes und der Symmetrie auch noch demokritische Einflüsse [3]) zu finden seien, dürfte dahin gestellt bleiben.

3. Zweck und Aufgabe des Dialogs.

Man hat viele Worte darüber gemacht, in welchen Ausdruck Zweck und Aufgabe des Dialogs zu fassen sei. Daß die Ueberschrift „von der Lust", welche Thrasyllos [4]),

---

[1]) Phileb. §. 50. 57.

[2]) Vgl. Zeller a. a. O. S. 448 ff. u. A., dagegen Trendelenburg a. a. O. p. 17. 42 und besonders Rettig a. a. O., der S. 24 im Phileb. §. 57 eine directe Beziehung auf den Anaxagoras findet, und S. 21 mit Recht betont, daß der göttliche Verstand im Phileb. §. 34 ausdrücklich mit dem Guten selbst identificiert wird.

[3]) Vgl. Stallbaum, Phileb. Prolegom. p. 12.

[4]) Diog. Laert. III, 58.

denselben mit Parmenides, Phaidros, Symposion zur Tetralogie verbindend, ihm gegeben hat, ebenso viel zu beschränkt ist als die Ansicht des Peisitheos[1]), daß derselbe *περὶ τοῦ νοῦ* handle, liegt auf den ersten Blick klar vor. Tiefer gehend faßte man den Begriff des Guten als Hauptobject des Philebos, so zwar daß sich darüber schon unter den Neuplatonikern zwei entgegengesetzte Meinungen bildeten, von denen die eine, von Jamblich, Proclus und Andern vertreten, im Philebos eine Entwicklung des absolut höchsten Gutes, des Princips und Zwecks alles Daseins gefunden haben soll, so weit dasselbe überhaupt Gegenstand der Erkenntniß sein könne, während die andere, von Olympiodor festgehaltene, die Aufgabe des Gesprächs auf Entwicklung des Guten nur in allem Lebenden, von den Göttern bis zu den Thieren, beschränkt habe. Von neuplatonischen Phantasieen gereinigt, bilden diese beiden Ansichten, auf der einen Seite, daß die Erkenntniß des allgemeinen Gutes, auf der anderen, daß nur die des menschlichen Gutes Zweck des Dialogs sei, die Gegensätze zwischen welchen sich auch die neueren Erklärer bewegen, und Steinhart hat sich der Aufgabe unterzogen die Ansichten derselben zu rubricieren, natürlich auch einige als vermittelnde einzureihen[2]). Kann Stallbaum[3]) für alle Uebrigen als Vertreter der Ansicht gelten daß der Philebos den Zweck habe das für das menschliche Leben höchste sittliche Gut zu entwickeln, so mag Schleiermacher[4]) diejenigen anführen welche diesen Zweck nicht nur in der Bestimmung

---

[1]) Darüber und über das Folgende vgl. Olympiodors Scholien bei Stallbaum, Phileb. 1. ed. p. 237 f. und Steinhart's Darstellung a. a. O. S. 592 f.
[2]) Steinhart a. a. O. S. 593 ff.
[3]) Stallbaum ed. 2. Proleg. p. 23 u. öft.
[4]) Schleiermacher a. a. O. S. 88.

dieses menschlichen Lebensguts, sondern des für das ganze Gebiet des gewordenen Seins geltenden höchsten Gutes finden, und Steinhart[1]), auf dieser Seite stehend, findet sofort den Grundgedanken des Dialogs, auf welchen alle seine Theile und einzelnen Erörterungen abzwecken, „in der Idee des höchsten Guten, insofern es, als absolut höchster Zweck alles Daseins und als Princip des Maßes, wie in der ganzen Natur, so auch in der menschlichen Seele die Unbegrenztheit des Mannichfaltigen durch die Einheit des Maßes begrenzt und beherrscht und daher auch dem sittlichen Leben der Einzelnen die Aufgabe stellt, im Wollen und Handeln dieselbe Herrschaft des Begrenzenden über das Unbegrenzte, die das Gesetz der Welt ist, in möglichster Reinheit darzustellen." Und in der That ist in dieser Zweckbestimmung des Philebos alles Mögliche was derselbe bespricht berücksichtigt, außer etwa daß auch von der Lust und der Einsicht Einiges darin gesagt wird. Nur fragt es sich freilich, ob man für die Zweckbestimmung einer philosophischen Schrift einen Ausdruck fordert in dem neben der Aufgabe derselben zugleich der gesammte Beweisapparat wie in einer Nuß zusammengedrückt gegeben wird, oder ob man auch einige Rücksicht auf Das nehmen soll was der Verfasser selbst für seinen Zweck erklärt. Von dem nun was Platon als Zweck des Philebos bezeichnet steht freilich in dieser Erklärung eigentlich Nichts. Allein es ist ja Ton geworden, anzunehmen daß Platon mit seinen eigensten Gedanken Versteckens spiele und meist noch ganz Anderes, Tieferes, Reicheres beabsichtige als er selbst sagt und bestimmt ausspricht.

Immerhin dürfte es doch einigen Werth haben auch Platon's eigene Meinung über den Zweck des Philebos zu kennen, und daß Platon nun gar Nichts mit demselben will

[1]) Steinhart a. a. O. S. 598.

als die Feststellung des menschlichen Lebensgutes, ist über alle Einsprache sicher. Direct mit dieser Bestimmung wird der Dialog eröffnet, in allen Knotenpunkten des Gesprächs wird sie wiederholt, das gesuchte Gut wird eine Beschaffenheit, ein Zustand der Seele genannt, ein Besitzthum des Menschen, wie seine Theile Besitzthümer; es wird von einem Erjagen, Besitzen desselben geredet; die Götter können es nicht besitzen, es ist gemischter Natur, diese Mischung wird vollzogen, und die ganze Untersuchung ist gerade darauf angelegt ob die Lust oder die Einsicht der vorzüglichere Factor dieses die Glückseligkeit bedingenden Gutes sei [1]). Und wenn dieser Beschränkung des Zwecks des Dialogs auf Ermittlung des menschlichen Lebensgutes nur gar nicht dadurch präjudiciert wird daß das gemischte Leben auch für Thiere und Pflanzen und überhaupt Alles als das höhere bezeichnet wird, sondern dasselbe dadurch nur um so mehr in das Licht des Höheren gestellt werden soll, so wird noch außerdem am Schlusse des Ganzen recht ausdrücklich gesagt daß Sokrates von dem für das menschliche Leben Guten und Besseren eben gehandelt haben wollte [2]). Freilich ist damit noch keineswegs gesagt oder gemeint daß nun dieses von Platon im Philebos aufgesuchte Gut „ein von dem absolut Guten wesentlich verschiedenes" sei [3]). Nur Zweck und Grundgedanke des Philebos ist es nicht, das Letztere zu entwickeln. Die Idee des Guten, wie sie in der Republik [4]) als die substanzielle, die Harmonie von Sein und Denken bedingende Zweck-

---

[1]) Vgl. die Stellen §§. 1—11. 22. 24. 27. 29—35. 47. 48. 57—59. 63. 64. 120. 139. 140—144. 145 f. 154 ff.

[2]) Phileb. §. 33. 152. vgl. §. 160 *ἄμεινον τῷ τῶν ἀνθρώπων βίῳ*, §. 162 *εἰς τὸ ζῆν ἡμῖν.*

[3]) Steinhart a. a. O. S. 595 f.

[4]) Plat. Staat VI, 508.

ursache geschildert wird, wird im Philebos nicht erörtert, sondern ist im Complex der Idee, wie ihn die Gattung der Begrenzung reflectiert, als fertiges Philosophem mitbegriffen und vorausgesetzt. Mehr als eine solche Voraussetzung kann man auch in den zwei, übrigens ganz vereinzelten Stellen, in denen der Bereich des gesuchten Gutes über die Grenze des bloß Menschlichen hinaus erweitert wird, nicht wohl finden, abgesehen davon daß dieselben kaum in dieser Art urgiert werden dürften, wenn nämlich in der einen[1]) die Vernunft in vorübergehender Emphase ausruft, die schönste, innerlich ruhigste Mischung müsse doch die Thorheit und schlechte Leidenschaft ausschließen, wenn man das für den Menschen und alle Welt Gute aufsuche, in der anderen[2]) aber gefragt wird, ob in aller Welt die Lust oder die Vernunft dem verwandter sei was den Werth ihrer Mischung bestimme.

Räumt man nun aber auch dem Platon selbst eine Stimme ein in Bestimmung dessen was er mit dem Philebos wollte, so wird man freilich seinen Ausdruck auch in seinem Sinn und Geist auffassen müssen. Und nun, wenn Platon sich das Problem stellt, den Vorzug des Lebens der Einsicht vor dem der Lust darzuthun, so hat er damit nicht nur ein ganz praktisches Thema gewählt, von dem man nur gar nicht einsehen kann warum er es nicht oder warum er es nicht gerade so hätte wählen sollen. Sodann aber hat diese Fragestellung in Platon's Schule allerdings eine etwas andere Bedeutung als wenn Aristippos, Antisthenes oder selbst Sokrates dieses Problem behandelten. Für Platon war es geradezu unmöglich damit nur eine empirisch-psy-

---

[1]) Phileb. §. 152. vgl. Steinhart a. a. O. S. 597.

[2]) Phileb. §. 154.

chologische[1]) Vergleichung beider Formen zu beabsichtigen. Von Platon aufgenommen, involviert das Problem selbst schon den ganzen Kreis von Gedanken und Philosophemen in welche die Lösung desselben ihre Wurzeln verbreitet. Die Lust, dem Gebiete des Unbegrenzten zugetheilt, die Begierde auf Erkenntniß und platonische Wiedererinnerung basiert, ist für ihn eben damit ein Moment seiner metaphysischen Lebensanschauung, wie die Seele selbst oder wie die höchste Idee, wie die Begrenzung oder das Unbegrenzte. Und wieder, die Erkenntniß in ihren Stufen aufgefaßt, von der Wahrnehmung, dem Muthmaßen und Schätzen, dann der richtigen Meinung bis zur dialektischen Erkenntniß des Ewigen, ist gleichfalls ein dem Kreise objectiver Lebensformen und Functionen eingetheiltes Moment des menschlichen Lebens, wie die Lust, und die besondere Geschlechtsverwandtschaft in der die Erkenntniß zum absoluten Princip alles Seins, dem Ursächlichen, steht beruht auf dem allgemeinen metaphysischen Proceß, nach welchem der Leib ein Product des Weltkörpers, die menschliche Vernunft der Allvernunft, die Seele der göttlichen Seele des Zeus ist. Eben darin liegt ja die platonische Perspective, welche der Philebos für die Probleme der Ethik eröffnet, daß die behandelten Probleme auf die Weltstellung derselben basiert, dieselben auf ihre metaphysischen Grundlagen gestellt sind, daß die Ethik dialektisch fundiert wird. Aber darum ist die Dialektik noch nicht die Ethik selbst, noch ist es in einer ethischen Untersuchung um Begründung dialektischer Principien zu thun. Und eben so wenig sind die dialektischen Erörterungen, deren Platon bedarf um die ethischen Fragen platonisch zu behandeln, darum weil sie hier hilfsweise angewendet werden,

[1]) Steinhart a. a. O. S. 595 f.

unnütze Abschweifung oder störender Ueberfluß[1]). Nur Zweck, Tendenz und Aufgabe des Dialogs sind sie nicht. Wohl aber bilden sie den nothwendigen Apparat der Begründung und Beweisführung, wie ihn Platon bedurfte, um zu zeigen wie viel höher ein den Interessen des Wissens gewidmetes Leben nach seiner Lebensanschauung stehe als das Leben der Lust, und um ein damals in den philosophischen Kreisen lebhaft bewegtes Problem in seiner Weise zu erörtern. Und dieß ist Zweck und Aufgabe des Philebos.

4. Formelle Seite des Dialogs.

Auch beim oberflächlichsten Ueberblick fällt es auf, wie weit der Philebos in formeller Ausstattung von anderen Dialogen absteht, wie sehr er der scenischen Umkleidung, des dramatischen Schmuckes, den man an den größeren Schriftwerken Platon's gewöhnt ist, entbehrt. Die dialogische Form ist großentheils so mager, die zwei Mitunterredner sind meist zu so völliger, selbst unverständiger Passivität verdammt, daß die Gesprächsform überhaupt in langen Partieen geradezu nur als Schein eingehalten wird, und das höchst dürftige Moment psychologischer Charakteristik, wie es an der schweigenden und blasierten Figur des Philebos und der gutwilligen Borniertheit dieses Protarchos haftet, reicht nicht hin diesen Mangel zu verdecken. Mag man dieses Moment noch so profus ausführen und breit treten, um „in den Gestalten des Sokrates wie des Philebos, sowie des zwischen Beiden in der Mitte stehenden Protarchos Repräsentanten der drei Hauptgesichtspunkte zu finden nach denen die Menschen damals, wie jetzt und zu allen Zeiten, über ihre Bestimmung zu urtheilen und ihr Leben

[1]) Steinhart a. a. O. S. 595 f.

zu gestalten pflegen"[1]), es sind farblose, trockene Figuren fast ohne charakteristische Individualisierung, die sich, so weit sie sich findet, ganz auf das Schulprincip das sie vertreten beschränkt, und wobei es durchaus unmotiviert bleibt warum nicht nur die für diesen Zweck sehr ausgiebige Gestalt des Antisthenes[2]), sondern auch die des Eukleides unvertreten sind. Zwar ist es gewiß unrichtig die Echtheit des Dialogs auf diesen Mangel hin, den derselbe z. B. mit den Gesetzen vollständig theilt, und den ein Plagiarius gewiß vor Allem zu vermeiden gesucht hätte, zu bestreiten[3]). Aber ebenso unrichtig ist es zu sagen daß der Philebos wegen seines überwiegend speculativen und dialektischen Inhalts diese strenge und schmucklose Form nothwendig zu fordern scheine[4]). Dann wäre ja doch die formell so reiche Einkleidung des höchst speculativen und dialektischen Phaidon, den man zeitlich am Nächsten mit dem Philebos zusammengrenzen läßt, eine sehr verfehlte! Nicht aber dürfte wohl das Zurückweisen des Dialogs auf ein früheres fingiertes und das Hinausweisen seines Schlusses auf ein erst späteres Gespräch gerade zu den Formmängeln zu rechnen sein. Denn wenn man daraus noch keineswegs zu schließen berechtigt ist, diese zwei Gespräche seien wirklich von Platon geschrieben worden und verloren gegangen, wenn ferner die neuplatonische Meinung, dieser Mangel eines Anfangs und Schlusses solle die Unendlichkeit des höchsten Gutes selbst symbolisch darstellen, allzu gesucht ist[5]), so scheint vielmehr in der Art wie

---

[1]) Steinhart a. a. O. S. 601—606.
[2]) Steinhart a. a. O. S. 606.
[3]) Schaarschmidt a. a. O. S. 288 ff.
[4]) Steinhart a. a. O. S. 609 u. öft.
[5]) Patricius discus. peripat. p. 338 und Olympiod. a. a. O. Vgl. darüber Steinhart S. 608 f.

das Gespräch am Anfang, besondere Zurüstungen für Besprechung einer damals allgemein ventilierten Zeitfrage für überflüssig haltend, sich in medias res hineinwirft und wie es am Schlusse nebensächlichen Erörterungen ebenfalls durch scheinbare Verlegung sich entzieht, gerade ein Zug dramatisierender Lebhaftigkeit vorhanden zu sein, den man bei dem sonstigen Mangel solcher Züge nicht durch ängstliches Pressen verkümmern darf.

5. Innere Construction der Untersuchung.

Dagegen verdient die innere Construction der Untersuchung welcher der Dialog gewidmet ist immerhin den Namen eines dialektischen Kunstbaus, was Anlage des Problems, Schürzung und Lösung der Knoten, Wahl und Disposition des subsidiären, fertigen Beweisapparats, schrittweise Begründung und Erweiterung des Standpunkts und der Gesichtskreise der Untersuchung, planmäßige Einflechtung bald zähe ablehnender, bald eklektisch aneignender Kritik und Polemik, consequentes Fortschreiten zum Ziel und Abschluß betrifft.

Man hat dem Philebos schon im Alterthum [1]) in besonderem Maße den Charakter des Sokratischen zugeschrieben. Dieses Urtheil trifft wenigstens insofern zu als derselbe ein Thema behandelt das ganz dem Bereiche der praktischen Interessen angehört welche Sokrates behandelte. Es ist dieß die Frage ob das Leben der Lust oder der Erkenntniß das höhere menschliche Gut sei. Indessen beweist schon die Definition dessen was der Philebos unter dem Begriff der Phronesis zusammenfaßt, daß er es nicht mit dem abstract

[1]) Dionys. Hal. de admir. vi dic. Dem. p. 1025. vgl. Hermann, Gesch. u. Syst. d. plat. Phil. S. 533 u. Anm. 643.

ethischen Satze des Sokrates, daß die Tugend Erkenntniß sei, zu thun hat, sondern wie die richtigen Meinungen, die wahren Schlüsse in diesen Begriff aufgenommen werden, ist wohl kein Zweifel daß von der Phronesis des in diesen Materien sich vorzugsweise umtreibenden Eukleides die Rede ist. Spricht sich nun das nähere Verhältniß in welchem Platon zu den Megarikern steht ungesucht in der Art aus wie Sokrates selbst als Mann dieser Phronesis eintritt, so dient ebenso ungezwungen die nur ganz problematisch aufgeworfene Frage, ob es nicht vielleicht ein höheres Drittes gebe, dazu, der eigensten platonischen Speculation die freieste und umfassendste Beziehung zu dem ethischen Problem zu eröffnen.

Handelt es sich nun folgerichtig zuerst um den negativen Satz, daß weder Lust noch Einsicht für sich das Gute seien, so ist als einstimmiges Axiom der beiden sokratischen Schulen die Ansicht zu beachten daß das Gute selbst nur Eines sei, und daß nun dieses Eine Gute nicht die Lust sei beruht daher auf dem Nachweis daß die Lust ein Vielartiges ist, Lust und Gut nicht nur verschiedene Namen, sondern auch keineswegs identische Begriffe sind. Dem wissenschaftlichen Standpunkte der Hedoniker gemäß führt Sokrates diesen Beweis durch die Analogie der Farbe, der Gestalt u. dgl., und das Sträuben des Protarchos gegen diesen Beweis zeigt deutlich daß es sich in der That damit um nichts Geringeres handelt als um das gute Recht der Lust, das er erst Preis gibt nachdem ihm die entsprechende Concession für die Phronesis gemacht worden. Waren es aber nun hier ganz andere Gegner, mit denen es Platon zu thun hatte, als die Hedoniker, fragte es sich über den megarisch-eleatischen Satz, daß das Gute Vernunft, Wissen, bewegungsloses Eins sei, so bedurfte es zu Widerlegung oder Berichtigung dieses Satzes auch eines anderen Beweisverfahrens als der bloßen Analogie, es bedurfte einer speculativen Er-

örterung, um die Vielartigkeit auch der Phronesis und damit den Satz zu beweisen daß dieselbe nicht das Eine, höchste Gut sei. Dieses ist wohl der Zweck der Doctrin von dem Verhältniß des Eins und des Vielen, welche Platon lehnweise einfügt und der gewiß nicht eine bloß methodologische Bedeutung [1]) zukommt. Die einseitig formalistische Geltung, in welcher die Megarenser den Begriff der Phronesis gefaßt zu haben scheinen, verliert ihr ausschließliches Recht durch die Ausbreitung desselben in einen Kreis von Wissenschaften, welche Platon dadurch voraus andeutet.

Zu bemerken ist ferner daß der Charakter eines nur subsidiären Beweismittels, den jene Doctrin über das Eins und Viele hat, nun einer Reihe anderer Argumente, deren Platon sich bedient, in gleichem Maße zukommt, und in der That „beurkundet kein Dialog so deutlich daß Platon wirklich ein auf bewußten Principien beruhendes System hatte, auf das er, auch ohne es irgendwo in seiner Ganzheit zu entwickeln, jede einzelne Frage wissenschaftlich zurückführt.“ [2]) So werden die Aporieen der Ideenlehre nur als sachliche Notiz hereingeworfen, wobei es sehr fraglich ist ob dabei auf den Parmenides oder auf die mündlichen Vorträge Platon's verwiesen werden wollte, obgleich die Verschiedenheit der Gesichtspunkte unter denen diese Materie in beiden Dialogen behandelt wird die zweite Beziehung wahrscheinlicher machen dürfte. Ganz aphoristisch sind ferner die Merkmale des Guten beigebracht, und ganz in Platon's Art ist es wenn diese auxiliäre Natur solcher Lehrsätze dadurch angedeutet wird daß dieselben als göttliche Inspirationen eingeführt werden [3]).

---

[1]) Stein, Vorgesch. u. Syst. d. Platon. S. 180.

[2]) Hermann a. a. O. S. 533. 535.

[3]) Vgl. Phileb. §. 12. *βεβαιωσώμεθα*, §. 15. §. 28. *ἔμπροσθεν*. §§. 18. 36. 41. vgl. Stallb. Proleg. p. 33.

Nachdem das negative Resultat, daß weder Lust noch Einsicht für sich das Eine Gute seien, gewonnen ist, sucht sofort Platon der Untersuchung einen positiven Boden zu ebnen. Dieses geschieht durch Aufstellung der drei Merkmale des Guten, des Vollkommenen, Selbstgenugsamen und Begehrenswerthen, an welchen nun Lust und Einsicht so gemessen werden daß sich der Schluß ergibt, die Mischung beider sei jedenfalls ein höheres Drittes als beide für sich.

Mit diesem höheren Dritten, dem gemischten Leben, wird sofort für den Rangstreit beider Lebensformen eine Basis der Lösung instruiert durch die zweite Hauptfrage, welche von beiden diesem höheren Dritten nun näher stehe. Zugleich hat die bisherige Operation wahrhaft kunstmäßig diejenigen Begriffe eingeführt durch deren Verwendung die Entscheidung der Frage erstrebt werden soll.

Auf der Basis der Begriffe des Unbegrenzten, der Begrenzung und des Gemischten, zu denen, abermals ganz aphoristisch, als Viertes der Begriff der Ursache der Mischung zugefügt wird, wird nun in ausführlicher Erörterung jene zweite Hauptfrage dahin gelöst, daß die Lust der Gattung des Unbegrenzten, die Einsicht der des Ursächlichen zugetheilt wird, und in der substanziellen Verwandtschaft der menschlichen mit der höchsten Vernunft ein festes Kriterium geschaffen für die Entscheidung zu Gunsten der Phronesis. Es ist in der That seltsam zu behaupten daß diese ganze ganze Untersuchung, wenn der Zweck des Philebos nur Ermittlung des höchsten menschlichen Lebensgutes wäre, eine unnütze Abschweifung, ein störender Ueberfluß sei[1]. Beruht ja doch gerade der Culminationspunkt der ganzen kunstvoll angelegten Untersuchung in dieser Bestimmung, die das menschliche Lebensgut durch den Beweis erlangt daß Ein-

---

[1]) Steinhart a. a. O. S. 595.

sicht und Vernunft dem göttlichen Geschlecht der Ursache angehöre, der königlichen Vernunft und Seele des Zeus geschlechtsverwandt sei!

Hiemit schließt der erste Haupttheil, die principielle Untersuchung über die gegenseitige Stellung von Lust und Erkenntniß, ab, und der principielle Streit Platon's mit den beiden sokratischen Schulen wäre erledigt. Für Platon selbst jedoch ist die Aufgabe erst zur Hälfte gelöst. Lust und Einsicht, als allgemeine Begriffe genommen, haben sich gegen einander geordnet; aber wie verhalten sich in ihrem Werthe die einzelnen Formen derselben gegen einander und zum Guten selbst? Es ist jedenfalls eine sinnreiche Bemerkung, „daß Platon gemäß den methodologischen Regeln, die in dem Excurse über das Eins und das Viele gegeben sind, auch die ganze Masse dessen was er über Lust und Erkenntniß zu sagen hatte geordnet habe; es werde für beide zuerst das *γένος* und dann die *γένεσις* betrachtet, d. h. mit anderen Worten: man entläßt das Eine nicht eher in das Unendliche als man das in der Mitte zwischen beiden liegende Viele eingesehen hat [1].“ Es stellte sich folgerecht für Platon die Aufgabe einer phänomenologischen Kritik beider Lebensformen und der Bedingungen ihrer concreten Gestaltung, um festzustellen was jede nach ihren Arten zu Erzeugung des menschlichen Lebensgutes beitrage.

Die Ausführung in diesem zweiten Haupttheil ist nunmehr eine inductive und empirische und sticht in ihrer losen Art sehr ab von dem strengen Gang der principiellen Untersuchung. Es fehlt an geordneter Auswicklung und erschöpfender Ganzheit des Materials. Zunächst ein gewisses tastendes Suchen zu eigener Klärung selbst der Hauptgesichtspunkte; der Ausdruck für das nächst leitende Problem, ob

---

[1]) Stein a. a. O. S. 181.

die ganze Gattung der Lust zum Guten gehöre oder nicht, wird erst im Verlauf gefunden. Doch ist für diesen Zweck auch diese ungebundene Besprechung ausreichend. Eine grundlegende Definition der Lust findet sich nicht. Die Bestimmung, Herstellung der Harmonie ist Lust, Störung derselben Unlust, ist nur von einer Species von Gefühlen gemeint, und was hiernach eigentlich die Basis der Gedankenreihe bilden sollte, von der sie ausgeht und auf die sie zurückführt, die Form des normalen Lebens, der aus dem Unbegrenzten und der Begrenzung naturgemäß gewordenen Lebensform, in welcher Lust und Unlust indifferenziert sind und der das dem göttlichen gleiche rein philosophische Leben analog ist, wird nur zwischenhinein erwähnt, obgleich als höchst wichtig für die Untersuchung, ohne eine eigentliche Verwendung zu finden. Ueberhaupt hat die ganze Partie von der Lust etwas Zerstückeltes, die theilenden Gesichtspunkte sind fast willkürlich und unklar geschieden, die Unterschiede von körperlicher und geistiger, wahrer und unwahrer, reiner und unreiner, sittlicher und unsittlicher Lust confundiert, der zwischen wahrer und unwahrer Lust zu Tode gequält, Manches aufgenommen, schnell abgebrochen, wohl mit Verweisung auf spätere Besprechung, die sich nicht findet. Eine undisciplinierte Behandlungsweise, welche diesem Abschnitt den Charakter des wissenschaftlich Unfertigen verleiht, wenn man nicht spielend sagen will, dieselbe habe sich absichtlich die grenzenlose Art und Natur der Lust angeeignet, wofür der Contrast sprechen könnte den dagegen die geordnete und wohlgefügte Erörterung der Künste und Disciplinen bildet.

Dennoch ist es nicht ohne Interesse der materiell desto reichhaltigeren Untersuchung zu folgen, wie die Lust als Herstellung, die Unlust als Störung der Harmonie besprochen, dann die durch Vorstellung des Zukünftigen bedingten

psychischen Gefühle ausgeschieden, die apathische, von Lust und Schmerz gleich freie Lebensform kurz beleuchtet, die rein psychische Natur der Begierde als dialektisches Ergebniß eines Processes von Wahrnehmung, Erinnerung und Wiedererinnerung festgestellt und der Mittelzustand aufgezeigt wird in welchem beide Gefühle theils wechseln, theils neben einander vorhanden sind, theils eines davon sich verdoppelt. Und wie nun Sokrates auf dieser psychologischen Basis zu der Frage fortschreitet über den Unterschied zwischen wahren und unwahren Gefühlen der Lust, ist es offenbar die Cardinaldifferenz der Schule um die es sich dabei handelt, indem die Zähigkeit mit welcher Protarchos die Anerkennung unwahrer Lust verweigert nur von der Zähigkeit überboten wird mit welcher Sokrates dieselbe in immer neuen Wendungen forciert, durch Berufung auf die Lust im Traum und Irrsinn, auf ihre Bedingtheit durch richtige oder unrichtige Vorstellungen, ihre qualitative und quantitative Verschiedenheit überhaupt, auf die Abhängigkeit der sie bestimmenden Meinungen von der Nähe oder Ferne ihrer Objecte und den Einfluß der dabei mitspielenden Einbildungskraft, auf die Gegenwärtigkeit oder Zukünftigkeit ihrer Gegenstände, auf den frommen oder unfrommen Gehalt derselben. Obgleich nun Sokrates den zähen Protarchos nicht überzeugen kann daß der Charakter des Unwahren in allen diesen Fällen der Lust als solcher zukomme, und nicht bloß an den accidentellen Momenten ihrer Entstehung und Erscheinung hafte, gibt er seinen Satz doch nicht auf, zunächst anknüpfend an die früher besprochenen Zustände der Begierde, in welchen Lust und Unlust in verschiedenem Maße neben einander vorhanden sind und aus der Ferne aufgefaßt größer erscheinen als sie wirklich sind, also ein Unwahres von Gefühl sich ergibt, das nun von diesem aus sich ebenso der Vorstellung mittheilt wie sonst das Unwahre dieser auf die Lust über=

gieng. Größeres Interesse aber nimmt, durch die eingeflochtene polemische Beziehung, noch der weitere Beweis in Anspruch, daß diejenigen welche, nach dem herakleitischen Grundsatz eines absoluten Flusses und Wechsels der Dinge, jeden Moment des Körperlebens schlechthin als Lust oder Unlust prädicieren, von den Zuständen der unmerkbaren organischen Aenderungen des Körpers, z. B. des Wachsens, welche als ein Drittes zwischen Lust und Unlust weder das Eine noch das Andere sind, ein falsches Gefühl haben. Und sind es hier wohl die Hedoniker welche Sokrates mit ihren eigenen Waffen bekämpft, so ruft er für seinen Satz nicht minder die schärfsten Gegner derselben zu Hilfe, welche die Lust überhaupt nicht für etwas Positives halten, sondern sie nur als ein Entweichen von Unlust definieren. Denn wenn man nach ihrer Ansicht, um das Wesen der Lust zu erkennen, vorzugsweise die stärksten Phänomene derselben ins Auge faßt, so zeigt sich zwar noch nicht daß alle Lust nur ein Aufhören des Schmerzens sei, wohl aber theils daß dieser höchste Lustgrad meist mit körperlicher und psychischer Anomalie verbunden, theils daß auch sonst noch in einer Reihe von Zuständen, des Körpers für sich, der Seele für sich, oder beider zusammen, Mischungen von Lust und Unlust stattfinden, die Lust also nicht rein vorhanden ist, Zustände deren Zeichnung sich in anziehender Manchfaltigkeit ausbreitet in körperlichen Krankheitsbildern, in den Körper und Seele zusammen betreffenden Begierdezuständen, endlich in den rein psychischen Affecten des Zorns, der Furcht, Wehmuth u. s. w., in deren Schilderung die der Erregungen des Tragischen und Komischen von besonderem Interesse ist, worauf nun der kritischen Erörterung noch als Ergänzung die Darstellung derjenigen Lustgefühle sich anreiht welche als reine und ungemischte Arten, als wahre Lust zu bezeichnen sind. In ziemlich abgerissener Weise folgt sodann noch ein Excurs

über das Verhältniß der Lust überhaupt zu dem Gegensatz von Werden und Sein, wohl um zu zeigen daß auch die reinste Lust doch nur relativ gut sei, und wie durch die ganze Ausführung hindurch da und dort geschah, auch schließlich daran zu erinnern daß die Aufnahme der Lust in der Ermittlung des menschlichen Lebensgutes von Seiten Platon's immer nur eine Concession sei. Und wie sich sodann als Pendant der ganzen Untersuchung über die Lust die Musterung und Werthprüfung der verschiedenen Erkenntnisse und Wissenschaften, die Gliederung derselben in empirische, niedere und in höhere strengere Disciplinen, deren Spitze die Dialektik ist, anschließt, so bildet dieser ganze psychologische Abschnitt ein reiches Mosaik, dessen Steinchen, wenn auch hin und wieder nur lose und nach willkürlicher Wahl, doch zu einem Ganzen zusammengefügt sind, das immerhin die Wirkung einer anziehenden Composition hervorbringt.

Nachdem nun das Material gesichtet worden dessen es zur Entscheidung des Rangstreits zwischen Lust und Vernunft bedarf, wird diese im dritten Haupttheil aufgenommen. Da sie auf der Frage beruht, ob Lust oder Vernunft jenem Dritten, dem gemischten Leben, das höher als beide befunden worden, näher stehe, wird zunächst dieses höhere Dritte dargestellt durch Mischung der geeigneten Arten beider Gattungen. — Als materielle Bestandtheile der Mischung werden bezeichnet vor Allem die dialektische Bildung, dann als zugehörig auch sämmtliche empirische Disciplinen, endlich die reine, wahre, sowie die sittliche Lust, mit Ausschluß der niederen nur störenden Lüste. — Wichtiger für die Entscheidung sind aber die formalen Momente des gesuchten Gutes, sofern sie die Kriterien bilden die der Mischung den Charakter des Guten verleihen und die in endgiltiger Redaction sich ergeben als Maß, Symmetrie, Wahrheit. Dann folgt die Entscheidung selbst, indem Lust und Einsicht

an diesen Kriterien gemessen und gezeigt wird, wie viel näher diese denselben steht als jene. Den Schluß des Ganzen bildet dann eine summarische Recapitulation der gefundenen Bestandtheile des höchsten menschlichen Lebensgutes, in der vielversprochenen sogenannten Gütertafel des Philebos, welche dieselben in fünf Gliedern, die drei formalen Momente voran, nun als Besitzthümer aufführt deren Verbindung das beste Leben constituiert.

Daß nun diese die Identität der drei Kriterien der Mischung mit den drei ersten Gliedern der Skala annehmende Auffassung, so einfach folgerichtig sie aus dem Context sich ergibt, Schwierigkeiten hat und besonders den Ansichten nicht entspricht welche in dem Guten des Philebos eine Stelle für die Ideen, zumal die Idee des höchsten Gutes fordern, wie sie die Republik schildert, liegt am Tage. Indessen ist es doch gar zu gesucht[1]), schon in der bildlichen Bezeichnung der Mischung als *οἴκησις* des Guten eine Hinweisung auf das höchste Gut der Republik zu finden, als ob der Philebos „nur das Gehäuse, das bloße Gehäuse" des Guten herstellen wolle. Denn *οἴκησις* ist nicht Gehäuse, Schale, oder gar „bloßes Gehäuse", sondern Wohnung, und besagt nur daß, da weder Einsicht noch Lust für sich das Gute sei, man es in einer Mehrheit von Theilen suchen müsse, deren Verbindung seine Wohnung ausmacht, und mit dem ersten Acte der Verbindung hat man bereits die Vorhalle, das Prothyron derselben betreten[2]). — Eine scheinbarere Instanz gegen die Identität der Kriterien mit den drei ersten Gliedern der Güterskala liegt darin daß nach der

---

[1]) Susemihl, platon. Forsch. im Philologus 1863. Suppl. II. S. 77 ff.

[2]) Phileb. §. 144. 154. vgl. §. 155, wo dieß klar ohne Bild gesagt ist.

Mischung der Lust und Phronesis die Wahrheit als alleiniges Formmoment zu figurieren scheint[1]). In der That nur scheint; denn offenbar wird hier die Wahrheit nur als letztes ergänzendes Moment eingeführt, weil die andern zwei Momente vorher auch angeführt sind. Denn daß die Worte ὅτι καλλίστην καὶ ἀστασιαστοτάτην, jenes Schönheit oder Symmetrie, dieses das Maß ihrer Theile für die Mischung in Anspruch nehmen, ist eben so gewiß als daß alle drei Begriffe hier nur anticipiert werden für weitere Besprechung. — Schwieriger ist aber nun das Schwanken des Ausdrucks in dieser besonderen Besprechung der Kriterien. Diese werden nicht weniger als fünfmal[2]) aufgeführt. Die erste Redaction ist eben gezeigt worden. Die zweite nennt Maß, Symmetrie und dann Wahrheit. Nur zwischenein wird hier als Product des Maßes und der Symmetrie, als deren Wechselbegriff sie später figuriert[3]), die Schönheit eingeführt, die mit dem Maß auch insoweit zusammenhängt als das Maß die Basis der Symmetrie ist. Ganz isoliert steht nun die dritte Aufzählung: Schönheit, Symmetrie Wahrheit, die also das Maß übergeht, das vorher und nachher Hauptbegriff ist. Allein so maßlos wie diese Redaction dasteht kann sie unmöglich maßgebend sein, und man möchte fast vermuthen daß συμμετρία in ἐμμετρία zu ändern sei, was das nachherige ἐμμετρότερον fast sogar vermissen läßt. Entscheidend aber ist jedenfalls die Redaction in derjenigen Stelle auf welche die ganze Exposition der Begriffe abzweckt, nämlich die einzelne Aushebung derselben für den Vergleich mit

---

1) Phileb. §. 153. Susemihl a. a. O. u. Gesch. d. plat. Phil. II. S. 50 f.

2) Zuerst §. 152 f.; dann §. 155 zweimal; dann §. 156; endlich §. 156—158.

3) Wie §. 159 ganz bestimmt geschieht.

der Lust und Einsicht. Hier aber werden klar und bestimmt zusammengenannt Schönheit, Wahrheit, Maß, sodann der Reihe nach gemustert Wahrheit, Maß, Schönheit. Gegen diese vierte und fünfte Fassung kann die Abweichung der dritten Nichts besagen [1]). Zu bemerken ist noch der offenbar absichtliche Wechsel in der Reihenfolge der Begriffe, wornach bald Maß, bald Schönheit, bald Wahrheit je als erstes, zweites oder drittes Glied figuriert, und der nur den Sinn haben kann, theils eine Rangordnung zu negieren, theils sämmtliche drei Begriffe als wesentlich Eins zu bezeichnen.

Ist hiernach die Redaction der Kriterien kaum noch unsicher, so ist der Widerstand, den die Skala selbst der Identificierung ihrer drei ersten Glieder mit jenen leistet, wohl nur scheinbar. Derselbe beruht besonders darauf daß man die als Kriterium so sehr betonte ἀλήθεια in der Skala ganz vermißte. So allein läßt es sich erklären wie man die drei Kriterien in dem ersten Gliede der Skala zusammengefaßt finden konnte [2]), obgleich die Symmetrie selbständig im zweiten Gliede folgt, und sogar an einem Grunde hat es nicht gefehlt die Beseitigung der Wahrheit hier als wohlbegründet darzustellen [3]). War so die der Wahrheit beraubte Skala allerdings wesentlich verschieden von der Kriterientafel, so hinderte Nichts die zwei oder drei ersten Glieder von den anderen zu trennen, in dem Maße die Idee des höchsten Gutes, oder auch die Ideen überhaupt, in dem

[1]) Es ist eine richtige Bemerkung Zeller's, Gesch. d. gr. Phil. II, 1. S. 559 f. 8., daß man solchen Aufzählungen bei Platon keinen übermäßigen Werth beimessen darf; sie sind eine Manier, in der er sich allerlei Freiheit erlaubt.

[2]) Vgl. Zeller, Gesch. d. gr. Phil. II, 1. S. 560.

[3]) Susemihl, Gesch. d. pl. Phil. II. S. 52 f.

Symmetrischen alles concrete Schöne in der Welt zu finden, bei dem νοῦς an den absoluten νοῦς zu denken, oder doch in diesen Gliedern den Ausdruck für das Gute nicht nur für das Leben des Menschen, sondern zugleich auch für das ganze Gebiet des gewordenen Seins, kurz etwas außer dem Menschen Vorhandenes zu sehen [1]), während nur die zwei oder drei letzten Glieder enthalten was dem Menschen besonders zukommt. Wie da freilich jene zwei oder drei ersten Momente κτήματα, worunter nach dem ganzen Context doch nur menschliche Besitzthümer verstanden werden können, heißen mögen, ist schlechthin unbegreiflich. Anders stellte sich natürlich die Sache, wenn die ἀλήθεια auch in der Skala aufgefunden werden könnte. Denn wäre neben dem Maß nicht nur das Symmetrische, sondern auch die Wahrheit als subjectives Besitzthum aufgeführt, so wäre es doch unerlaubt diesen drei Begriffen eine andere Bedeutung zu unterschieben als sie im Vorhergehenden hatten, etwas Anderes in demselben zu finden als das was der Mensch besitzen muß, wenn die Mischung seines Lebens den Charakter des Guten haben soll. Nun aber findet sich in der That die Wahrheit klar und bestimmt auch in die Skala aufgenommen. Denn wenn Platon sagt, „als Drittes sofort Vernunft und Einsicht setzend dürftest du, wie ich vermuthe, wohl an der Wahrheit nicht weit vorbeikommen", so wäre es nicht nur doch allzu platt in dieser feinen, echt platonischen Wendung etwa nur den Sinn zu finden, „du würdest da nicht sehr fehl gehen", sondern es ist auch keineswegs genügend zu sagen, die Wahr-

---

[1]) Vgl. Trendelenburg a. a. O. p. 8. 16. Hermann, Ind. lect. Marb. 1832. Gesch. d. Plat. S. 691. Anm. 648. Stein a. a. O. S 195. Schleierm. 3. Ausg. S. 88. Susemihl, Genet. Entw. II. S. 50 ff. Zeller a. a. O. Brandis II, a. S. 490 u. A. m.

heit werde hier gegen den Geist vertauscht, dieser an die Stelle jener gesetzt [1]). Die Wahrheit, das dritte Moment, soll ausdrücklich nicht fehlen, sie soll mit der Vernunft als das Dritte, dieses mit dem νοῦς als subjectives Besitzthum gesetzt werden. — „Aber die Ideen, und die wunderbare Idee des Guten im Staat?" — mögen anderwärts als Formen des Guten aufgeführt werden, im Philebos, der es mit dem besten menschlichen Leben zu thun hat, können sie diese Rolle nicht spielen, weil sie unmöglich menschliche Besitzthümer heißen können.

Das Verhältniß der Ideen, dieser transcendenten, ewigen, einzigen, unbewegten Formen, zu dem Guten des Philebos kann nur ein indirectes sein, und zum Verständniß desselben hat man auf die Verhandlung über die Grenze und das Unbegrenzte zurückzugreifen. Wenn nach Aristoteles [2]) Platon dieselben Elemente welche die Ideen constituieren als die Factoren alles Seienden, d. h. des Seins, der Realität in Allem auffaßte, während doch das Sein des Vielen der idealen Formen des Sinnlichen nur auf der Gemeinschaft oder der Nachbildung und Nachahmung der Ideen beruht, so ist dieses wohl so zu verstehen daß Platon durch Unterscheidung der Elemente der Ideen von den Ideen ein Moment zu gewinnen suchte an das sich die Vermittlung zwischen der transcendenten, unbewegten Idee und der Welt der Erscheinung anknüpfen, und die durch alle früheren Dialoge durchgehende Antinomie dieses Verhältnisses sich lösen lasse. Das Eins, als begrenzendes Princip, als πέρας constituiert mit dem Grenzlosen uranfänglich den Kosmos

[1]) Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 89. Steinhart a. a. O. S. 620. 661. Stein a. a. O. S. 193. Stallbaum Phileb. p. 77 ff.

[2]) Aristot. Metaph. I, 6. p. 987. b. ff.

der Ideen; dasselbe Eins constituiert als Grenze des ἄπειρον in der Sphäre des stets wandelbaren Sinnlichen die den Ideen synonymen Formen, indem es die Idee in der Erscheinungswelt reflectiert, die Gemeinschaft oder Nachahmung der Ideen bewirkt. Es versteht sich von selbst daß die Differenz der Gebiete dieser zwei Prozesse nach platonischer Anschauung einen entsprechenden Unterschied der Wirkungen derselben bedingt. Ist es dort die Idee selbst was der Prozeß constituiert, so sind es hier nur Abbilder der Ideen, nur synonyme Formen derselben; ist dort immer jede Idee nur eine einzige, so ist das Product hier die Vielheit, jener Formen jeder Idee, die vom Sinnlichen als ewig und unbeweglich sich unterscheiden, von der Idee durch ihre Vielheit, und so eine Mittelstellung zwischen beiden Gebieten einnehmen. Dieses Mittelgebiet ist wohl die Bedeutung des Mathematischen, der Zahlen, die für das Andere, das Sinnliche das Ursächliche des Seins sind, in demselben aber als ewige unbewegte Formen sich finden, deren Ermittlung Aufgabe der Dialektik ist[1]). Ist nun der durch das ἕν in zweiter Potenz, d. h. als Grenze des Grenzlosen in der Welt des Sichtbaren gesetzte Complex der den Ideen synonymen Formen im Philebos als Maß bestimmt, so bedeutet dieser Ausdruck im menschlichen, zumal geistigen und sittlichen Leben eben das Ewige im Menschen, die Theilnahme an der Idee, jene sittliche Formkraft welche die Kräfte und Functionen jedes Lebens im richtigen, natur- und zeit- oder zweckgemäßen (καίριον) Verhältniß bewahrt, sie innerlich durch ihre idealen Formen, die Abbilder der Ideen, ordnet, wie z. B. das Verhältniß der Lust und Einsicht durch die Idee der Sophrosyne, und dieses also ist das erste Moment des besten menschlichen Lebens.

---

[1]) Vgl. Phileb. §. 13 ff.

Das zweite Moment, das Symmetrische oder Schöne, bezeichnet offenbar die Gesammterscheinung eines solchen in seinen Theilen und einzelnen Kräften und Functionen ideal geordneten Lebens, das auf dieser Grundlage innerlich beruhigter maßvoller Harmonie ein vollendetes und sich genügendes Ganzes bildet. Es verhält sich zu dem Maß wie die Bestimmtheit des besten Lebens als Ganzes zu der desselben in seinen Theilen [1]).

Was ist nun das dritte, die Wahrheit, an der man ja nicht vorbeigehen darf? Kaum platonisch gedacht ist, darunter das zusammenfassende Sein und Wesen der besonderen Seiten der Inhärenz der Ideen in der höchsten Idee und der Dinge in den Ideen zu verstehen [2]). Denn wie könnte dieses ein Theil den man beimischt, oder ein Besitzthum genannt werden? In den Verhandlungen über die wahre und unwahre Lust, über den Schönheitsdünkel der Menschen, über die Wahrheit des einfachen Weiß, über die Wissenschaft des Gorgias, über den Vergleich der Wahrheit mit der Lust [3]) ist die Wahrheit durchaus als Gegensatz gegen den bloßen Schein, als Uebereinstimmung mit dem wirklichen Sein und Wesen der Dinge gefaßt, und die Mischung, wenn sie auch die schönste und maßvollste ist, wird doch jene gleichsam über einem beseelten Kosmos waltende Ordnung [4]) erst dadurch daß die Wahrheit beigemischt wird, d. h. wenn sie nicht bloß eine solche scheint, sondern in Wahrheit ist und wird. Und so auch in der Gütertafel. Ein Leben das nur den Schein des Maßes und der Symmetrie

---

[1]) Vgl. auch die Untersuchung über diese Begriffe von Hirzel, de bonis in fine Phil. enumeratis, Lips. 1868.

[2]) Susemihl, Genet. Entw. II. S. 51.

[3]) Vgl. Phileb. §§. 74 ff. 108. 116. 121 f. 137 f. 157.

[4]) Phileb. §. 153.

trägt ist nur scheinbar ein gutes. Es muß die Wahrheit dabei sein, das Leben muß in Wahrheit metrisch und symmetrisch sein und werden [1]). Welches aber ist nun der Factor dieser Wahrheit des Maßes und der Schönheit? Dieß ist der *νοῦς* und die *φρόνησις*, d. h. die dialektische Kraft und Bildung, für welche schon früher diese schönsten Namen in Anspruch genommen und welche auch sonst mit der Wahrheit identificiert wurden [2]). Und an dieses dritte Moment des besten Lebens reihen sich nun das vierte, die exacte Wissensbildung, und das fünfte, die wahre, ungemischte Lust an den sinnlichen Formen noch an, sichtlich nur als nebensächliche, untergeordnete Güter ganz den früheren Erörterungen entsprechend.

Man kann gewiß die ingeniöse Feinheit nur bewundern mit welcher Platon das ganze Geflecht seiner Erörterungen so zu ordnen wußte daß nun mit Einführung der Wahrheit ohne alle Escamotage der *νοῦς* mit glänzendem Erfolg plötzlich jene herrschende Stellung einnimmt die er im Verlauf des ganzen Dialogs nur in stets reservierter Weise beanspruchte, indem er nun als Centrum des Seelenlebens erscheint, das die Strahlen des Guten nach beiden Seiten, sowohl der idealen als der sinnlichen Welt, in sich sammelt. Die Vernunft, in diese Stellung gerückt, ist nun gleichsam der Ort der idealen Formen, die dem Leben allein das Gepräge des Guten verleihen; sie ist aber auch zugleich der Heerd des idealen Inhalts, durch welchen das Leben allein der Gemeinschaft des wahren Seins sicher ist. Ja wenn jene Formen das Ursächliche [3]) dafür genannt werden daß die Mischung des Lebens werthvoll ist, so behauptet er

---

[1]) Vgl. Phileb. §. 155. *αὐτοῖς ἐν τ. κρ. μεμ.*

[2]) Phileb. §. 139. 157.

[3]) Phileb. §. 154. 155, das die drei Formen hier zusammenfassende Eine, Ursächliche, Gute ist also der *νοῦς*.

als Träger derselben im Complex des menschlichen Lebens ja ganz dieselbe herrschende Stellung welche dem göttlichen *νοῦς* des Zeus im Weltganzen zugewiesen ward.

Und so läßt diese Entscheidung des Streits die Töne desselben in derselben maßvollen, symmetrischen und wahren Weise ausklingen in der er geführt wurde, und welche selbst das Rindergebrüll und das Pferdegewieher nicht wohl stören kann mit welchem die sokratische Lebendigkeit und platonische Ironie des Verfassers die Vertheidiger der gemeinen Lust gegen die Männer der Philosophie abziehen läßt.

Man würde den Philebos mit Unrecht zu den Dialogen zählen welche resultatlos schließen. Er hat wie kaum ein anderer Dialog Platon's seine Aufgabe gelöst. Von Anfang bis an's Ende ist diese Aufgabe die Werthbestimmung des Lebens der Lust gegen das der Einsicht, auf Grundlage der fertigen Doctrin über die Weltstellung des Menschen, und mittelst derselben die Darstellung des höchsten Lebensgutes, des besten menschlichen Lebens. Es ist ein Versuch Platon's, nach den gegebenen speculativen Lehrsätzen seiner Philosophie eine vielbewegte Frage der praktischen Philosophie zu beantworten und die monotone Phronesis des Eukleides zum platonischen *νοῦς*, der mit seiner metrischen und symmetrischen Kraft zum Princip einer energischen, idealen, allumfassenden Lebensgestaltung wird, umzubilden, die Lust des Aristippos aber auf das ihr gebührende Maß des fünften Ranges zurückzuweisen.

6. Authentie des Philebos.

Die Echtheit des Philebos ist bisher nicht nur nicht angezweifelt worden, sondern galt vielmehr so sehr über alle Anfechtung erhaben daß derselben von den meisten Kritikern und Erklärern nicht einmal eine Besprechung gewidmet

worden ist. Ist es ein im Ganzen nichtssagender Satz Sochers [1]), daß für die Echtheit des Dialogs sowohl sein überall mit den früheren und späteren Philosophemen Platon's harmonierender Inhalt als seine mit allen platonischen Grazien gezierte Form bürge, sofern jene Uebereinstimmung im Sachlichen ja auch ein Nachahmer und Fälscher erzwecken konnte, während es mit den Grazien des Philebos sein Bedenken haben dürfte, so ruht die Authentie desselben dagegen in anderer Hinsicht auf einer unerschütterlichen Grundlage. Wenn unter den äußeren Zeugnissen für diese Frage, die doch eigentlich allein durchschlagende Beweiskraft haben, mit Recht dem des Aristoteles das größte Gewicht beigelegt wird, so findet sich in der Nikomachischen Ethik [2]) in der zweiten von der Lust handelnden kritischen Ausführung, welche das zehnte Buch enthält, eine Stelle welche die platonische Lehre von der Lust, vom Guten und von dem gemischten Leben in Worten bespricht die so direct auf den Philebos und nur auf den Philebos sich beziehen daß kein anderer Dialog (die auch noch namentlich angeführten, wie die Republik, den Timaios, die Gesetze etwa ausgenommen) sich mit größerem Rechte der aristotelischen Garantie für seinen Anspruch auf den platonischen Namen rühmen kann als jener. Die Worte des Aristoteles sind folgende: „Von gleicher Art ist der Beweis durch welchen Platon den Satz daß die Lust das Gute sei widerlegt; das Leben der Lust nämlich sei begehrenswerther mit Vernunft als ohne Vernunft; wenn aber nun das Gemischte das Bessere, so sei die Lust nicht das Gute; denn das Gute werde durch Nichts das man ihm zusetze begehrenswerther.“ Dieses Zeugniß ist durchaus unzweideutig. Platon ist ausdrücklich genannt;

---

[1]) Socher, üb. Platon's Schriften S. 297.

[2]) Aristot. Nicom. Eth. X. c. 2. p. 1172. B.

die Worte können, wofür ja auch die Form des Präsens [1]) (ἀναιρεῖ) nicht fehlt, doch wohl nur von einem schriftlichen Dictum Platon's verstanden werden; in keinem andern Dialog findet sich dieser platonische Beweis als im Philebos [2]); hier findet er sich in der wörtlich gleichen Terminologie, und ist nun diese von Aristoteles als platonisch bezeugte Argumentation zugleich gerade das dem Philebos eigenthümliche Theorem, durch welches derselbe der sonstigen Lustlehre platonischer Schriften, z. B. des Protagoras, des Gorgias, selbstständig gegenübertritt, während er mit der Republik [3]) in dem Satze daß weder Lust noch Einsicht für sich allein das Gute seien zusammenstimmt, so finden sich außerdem noch im Verlauf der aristotelischen Ausführung weitere Ansichten besprochen, z. B. über die begrenzte Natur des Guten, die unbegrenzte der des Mehr und Weniger empfänglichen Lust, über die unlustfreien Lustgefühle, über die Lust als Werden und Bewegung im Gegensatz zu dem Guten u. a. m., welche mit jenem Vordersatz zusammengenommen nur auf den Philebos bezogen werden können und für die platonische Herkunft dieses Dialogs unterstützende Argumente abgeben. Man sollte es in der That für unmöglich halten gegen dieses Zeugniß anzukämpfen, zumal die weitere historische Tradition nicht den mindesten Anhalt für einen Zweifel darbietet. Die subversive Kritik der neuesten Zeit hat auch dieses Unmögliche versucht.

In seiner Schrift „Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten" sucht Schaarschmidt dem Philebos eine Reihe von Widersprüchen oder

---

[1]) Vgl. Ueberweg, Unters. üb. plat. Schr. S. 140 f. Schaarschmidt a. a. O. S. 279.

[2]) Phileb. §. 3. 11. 32 f. 143 ff.

[3]) Plat. Rep. VI. p. 505. 506.

„Discrepanzen" nachzuweisen welche derselbe theils hinsichtlich seiner Lehrsätze, theils durch seine formelle Beschaffenheit gegenüber von denjenigen platonischen Dialogen aufweise die er als echt anerkennt, um auf Grund dieses unplatonischen Charakters die „Athetese" oder „Notheuse" desselben, d. h. das Urtheil seiner Unechtheit, zu stützen.

Da hier nicht der Ort ist das überaus reichhaltige Material dieser Kritik zu erschöpfen, genüge es zur Charakterisierung derselben einige Hauptpunkte ins Auge zu fassen. Die doctrinellen Widersprüche betreffend, ist es richtig daß die Ideenlehre im Philebos kurz[1]) wegkommt, freilich zwar nicht so kurz wie im Protagoras, der denn doch darum nicht nur nicht als unecht gilt, sondern, wie nachher zu sehen, als Hauptinstanz gegen den Philebos verwendet wird. Dieser berührt jene Lehre, wie andere speculative Sätze, wenigstens so zu sagen lehnweise, was ihm freilich auch zum Vorwurf[2]) gemacht wird, obgleich es gewiß kaum richtig ist in einer Untersuchung über die Superiorität des Lebens der Lust oder des Lebens der Einsicht eine Lösung der Aporieen[3]) der Ideenlehre zu fordern, für welche gleichwohl mit dem πέρας, soweit es der nur auf das menschliche Leben gehende Zweck des Dialogs erheischt, das Hauptmoment in großer Ausbreitung eingeführt ist. Aus diesem Grunde dürfte man auch im Philebos wohl kaum einen Ort suchen für die platonische Doctrin, welche nach Aristoteles die Ideenwelt aus dem Eins und dem Grenzlosen „entstehen" läßt[4]) oder construiert. Er hat es nicht mit der transscendenten Idee zu thun, aber

---

[1]) Schaarschmidt a. a. O. S. 297.
[2]) Schaarschmidt a. a. O. S. 288.
[3]) Schaarschmidt a. a. O. S. 302.
[4]) Schaarschmidt a. a. O. S. 297. 298. Aristot. Met. I, 6.

ebensowenig mit „den materiellen Dingen“ [1]), unter denen man sich nichts Rechtes vorstellen kann, sondern mit dem Seienden, d. h. der Erscheinungswelt, sofern sie am Sein und der Idee Theil hat, sofern die Idee in derselben durch das πέρας sich reflectiert, und die Elemente des Seienden in diesem Sinn sind ja ebenfalls nach Aristoteles gerade die Elemente der Idee, d. h. doch wohl das Eins als πέρας und das Grenzlose. Daß aber die Mischung dieser beiden Begriffe unplatonisch sei, daß der contradictorische Gegensatz von πέρας und ἄπειρον für Platon eine Mischung und ein daraus Hervorgehendes ausschließe [2]), ist kaum consequent, da ja doch die Ideenwelt aus dem contradictorischen Gegensatz des Eins und des Grenzlosen „entsteht“. Und auch z. B. im Phaidon [3]) werden die sogar conträren Gegensätze der Größe und Kleinheit so beschrieben, daß die eine entweicht wenn die andere kommt, und doch ist derselbe Sokrates zugleich groß und klein. Nur wird man freilich das Entweichen, Hinzutreten, Aufnehmen der gegensätzlichen Begriffe und Ideen nicht als ein stetes zeitliches Hin- und Herflattern derselben verstehen dürfen, sondern als den platonischen Ausdruck für das logische Verhalten des Denkens zu den Relationen des Seienden, und für die Consequenz oder Inconsequenz der Anschauung den Platon, nicht den Philebos, verantwortlich machen müssen.

Kaum begründeter ist der Schluß, daß Platon nicht der Verfasser des Philebos sein könne, weil dieser die Vernunft als Ursache vor die Weltseele setze, während Platon in den Gesetzen [4]) die Seele als das Aelteste und Ursprünglichste auf-

---

[1]) Schaarschmidt a. a. O. S. 297. 298. 304.
[2]) Schaarschmidt a. a. O. S. 298.
[3]) Phaidon §. 114 ff.
[4]) Plat. Gesetze p. 892. 896.

stelle[1]). Denn in den Gesetzen steht nicht, die Seele sei älter als die Vernunft, sondern als der Körper und was zum Körper gehört, die Natur u. s. w. Und auch im Timaios, der darum noch nicht unecht ist, ist der nach den besten vernünftigen Zwecken weltbildende Gott doch wohl vor die Seele zu setzen. Im Complex des Gewordenen aber, von dem der Timaios, die Gesetze und der Philebos[2]) reden, kann ja doch wohl nicht von einer Priorität weder der Seele noch der Vernunft die Rede sein, da hier keines ohne das andere sein kann. Es ist gewiß nicht zu Viel gesagt wenn man diese Argumentation, die noch durch zahlreiche andere Beispiele charakterisiert werden könnte, als unzureichend für ihren Zweck bezeichnet, sofern die betreffenden Sätze des Philebos, Platon und Aristoteles eine Darstellung erleiden bei welcher wesentliche Momente übersehen sind.

Anders dürfte es sich in gewisser Beziehung mit der kritischen Frage über die formale Seite des Philebos verhalten, was die Composition des Ganzen, die Charakteristik der Personen, die dramatische Ausstattung, die Führung des Dialogs betrifft. Die Versuche, die Schwächen und Blößen des Philebos in dieser Beziehung durch Ausmalen der Charaktere der drei Personen möglichst zu vertuschen[3]), die magere und schmucklose Form theils für den speculativen und dialektischen Inhalt als nothwendig zu bezeichnen[4]), theils durch Auffinden besonderer Züge künstlerischer Schönheit in

---

[1]) Schaarschmidt a. a. O. S. 300.

[2]) Phileb. *ποτε γενοίσθην*. Tim. p. 306. *νοῦν χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον περαγενέσθαι τῳ.* vgl. Zeller, Gesch. II, 1. S. 454, 2.

[3]) Steinhart, Einleit. zu Müller's Uebers. IV. S. 601 ff.

[4]) Steinhart a. a. O. S. 609. Munk, die natürl. Ordnung der platon. Schr. S. 246.

Abrede zu ziehen [1]), oder gar dem Dialog [2]) den Schmuck aller platonischen Grazien zuzuerkennen, sind gewiß ebenso unrichtig und in ihrer Art ebenso tendentiös als das Bemühen Schaarschmidts, denselben im Interesse seiner Unechterklärung auch in diesen Beziehungen möglichst schlecht zu zu machen. Die Uebertreibung kann auf beiden Seiten nicht vom Guten sein. Man kann nicht viel dagegen sagen, wenn der Sokrates des Philebos ein Docent genannt wird, in welchem man den mit geistiger Hebammenkunst ausgerüsteten Dialektiker, der er sonst ist, nicht wiedererkennt [3]). Aber es ist nicht erlaubt, an den immerhin wohl geordneten und disponirten Gedankengang mit dem Vorurtheil baarer Gedankenlosigkeit, Unklarheit, Planlosigkeit heranzutreten, und denselben als ein zusammenhangsloses Convolut von auseinander fallenden Sätzen und Aufstellungen zu behandeln [4]). Die Versuche der Ausleger und Kritiker, vorhandene Schwierigkeiten zu erklären und zu beseitigen, sind eine ungleich verdienstvollere Uebung der kritischen Pflicht, selbst auf die Gefahr hin als „allerlei bemäntelnde Klügeleien" [5]) mit Verachtung behandelt zu werden. In dieser Beziehung dürften wohl Schleiermacher's Bemerkungen ein mustergiltiges Maß halten, daß der Philebos in seiner inneren Construction zwar den Kerngesprächen Platon's nahe genug liege, die äußere Behandlung aber wohl mit Recht etwas vernachläßigt genannt werden könne, und daß derselbe von dieser Seite keinen so reinen Genuß gewähre als die meisten platonischen Werke. Was er dann aber sofort seinerseits mit

---

[1]) Steinhart a. a. O. S. 615. 625 u. öft.

[2]) Socher, Ueb. Plat. Schr. S. 297.

[3]) Schaarschmidt a. a. O. S. 290.

[4]) Schaarschmidt a. a. O. S. 284. ähnlich die Darstellung des Abschnitts von den Lustgefühlen S. 310 f.

[5]) Schaarschmidt a. a. O. S. 289.

wirklicher „Billigkeit“ dahin zurecht zu legen sucht daß dem Platon bei dem Uebergang zu den eigentlich darstellenden Werken das Dialogische anfange nur eine äußere Form zu sein, von der er sich nicht losmachen könne theils aus Gewöhnung, theils weil er den Sokrates nicht entbehren könne[1]), weit entfernt sich durch diese formalen Incorrectheiten zu dem nimium des Schlusses hinreißen zu lassen daß der Philebos ein unechtes Werk sei.

Und in der That sind Argumente dieser Art nimmermehr geeignet ein solches Urtheil zu begründen. Schon die subjective Natur derselben entzieht ihnen zum Voraus jeden objectiven Grund und Boden. Ueber kein anderes Werk des Alterthums treten sich die Ansichten so schroff gegenüber als über diesen platonischen Dialog. Während die einen Kritiker die Bewegung des Dialogs der Schlangenlinie der Schönheit vergleichen, alle platonischen Grazien in demselben vereinigt finden, eine ganze Welt neuer und tiefer Gedanken zu einem kunst- und lebensvollen Ganzen schön verbunden, in strengem, folgerichtigem, lückenlosem Fortschritt sich darin entwickeln sehen, so daß ihnen Sokrates bald mit poetischem Feuer erwärmend, belebend, bald im Tone des Propheten zu philosophieren scheint, wie Platon selbst in den Gärten der Akademie, dessen eigenen Entwicklungsgang der Dialog in freier Gedankenfolge abspiegle, während man in demselben die Vereinigung aller Resultate der älteren Speculation zuerst im Lichte der Idee bis zur lichtvollsten Darlegung der obersten Kategorieen des platonischen Systems selbst erweitert findet[2]), sieht der andere Kritiker überall im Phi-

---

[1]) Schleiermacher, Plat. Werke 3. Aufl. II, 3. S. 91.

[2]) Socher a. a. O. S. 297. Steinhart a. a. O. S. 610. 622. 605. 615. 625. 599. 595. 608 u. s. w. Hermann, Gesch. u. Syst. d. plat. Phil. I. S. 532.

lebos nur trübe Compilation, verzerrende Uebertreibung, Verschiebungen, Schiefheiten, Unklarheiten, Gedankenlosigkeiten, Mischmasch von Platon und Aristoteles, schwächliches sich selbst mißtrauendes Denken, Verstümmelung platonischer Gedanken, unnütze Dehnungen und Leerheiten, Albernheiten, Abgeschmacktheiten, insipide Aeußerungen, kindische Argumente und andere solche Züge, die den Dialog als ein des großen Sokratikers durchaus unwürdiges Werk erscheinen lassen[1]). Da steht eben ein subjectives Meinen, Belieben, Urtheilen gegen das andere.

Kaum aber hat der Schluß selbst, den man auf dieses subjective Urtheilen gegen das platonische Recht des Philebos gründet, besseren Boden. Denn einmal darauf daß die Composition desselben eine andere ist als die des Symposion, seine Lustlehre nicht mit der des Protagoras übereinstimmt, der Protarchos anders gezeichnet ist als der Kallikles im Gorgias, läßt sich ja mit demselben Recht ein Präjudiz gegen diese Dialoge gründen als gegen den Philebos. Sodann dürften diese Discrepanzen, wenn man sie einmal so verwenden will, ebenso gut oder fast noch richtiger als Zeugnisse gegen die Unechtheit des Philebos eintreten, sofern ein Falsarius gewiß Nichts sparen durfte dieselben zu vermeiden. Endlich selbst zugegeben, jene Discrepanzen lassen sich so überzeugend zum Nachtheil des Philebos erweisen daß an diesem auch gar nichts Gesundes mehr bliebe, so folgte doch, so lange die Autorschaft Platon's nicht anderweitig erschüttert werden kann, zunächst nur so viel daß Platon's Schriftstellerei im Philebos eben ihre sonstige Höhe nicht erreicht und auch einmal ein Seiner nicht ganz würdiges Werk produciert habe. In der That aber überschreiten

---

[1]) Schaarschmidt a. a. O. S. 307. 321. 289. 299. 293. 295. 296. 317 und überall.

die im Philebos wirklich vorhandenen Unebenheiten das Maß der Analogie noch in keiner Weise, sofern auch andere Dialoge reich genug an Widersprüchen mit sonstigen Form- und Lehrtypen Platon's sind, und auch andere große Philosophen, wie Leibnitz, Fichte, Schelling, sich gleicher Sünde schuldig gemacht haben.

Die Frage über das platonische Recht eines Platon's Namen tragenden Dialogs kann nur auf dem Gebiet der äußeren, historischen Kritik und nur so weit entschieden werden als die Mittel dieser ausreichen.

Es handelt sich dabei um ein Factum, um eine historische Thatsache. Entscheidend können hier nur objective Beweisgründe sein, wie sie sich aus den Zeugnissen des Alterthums ergeben, deren Competenz um so fester steht, je näher sie an den Lebenskreis Platon's hinanreichen und je mehr die darauf beruhende Tradition den Charakter der Uebereinstimmung behauptet. In dieser Hinsicht stellt das Zeugniß des Aristoteles, wie oben gezeigt, zusammen mit der einstimmigen Tradition des Alterthums, die Authentie des Philebos über alle Anfechtung fest. Wie kommt Schaarschmidt mit diesem Zeugniß nun zurecht? Durch die grellste Inconsequenz! Unter den Grundsätzen welche bei Prüfung der aristotelischen Zeugnisse für die Echtheit platonischer Schriften festzuhalten sind stellt er selbst [1]) als zweitobersten auf, daß „als echt in Folge aristotelischen Zeugnisses diejenigen Platon's Namen tragenden Dialoge anzusehen sind aus denen mit Platon's Namen Anführungen gemacht werden, die sich unzweifelhaft auf sie beziehen". Wie gezeigt worden, trifft dieses Kriterium wörtlich auf den Philebos zu, es müßte denn die Beziehung des aristotelischen Citats auf denselben zweifelhaft sein. Dieß ist sie zwar nicht, aber der Kritiker

[1]) Schaarschmidt a. a. O. S. 93.

sucht sie künstlich zweifelhaft zu machen durch folgende Operation[1]). Nach seiner Weise citiert Aristoteles eine in einem echten (!) Dialog Platon's vorgetragene Ansicht mit selbstgewählten Worten in kurzer Formel; ein Anderer bemächtigt sich dieser Formel hinterher, um sie in seiner Schrift und diese als platonisch zu verwerthen. Dieser echte Dialog soll nun der Protagoras! d. h. derjenige Dialog sein welchen Schaarschmidt bei auch nur einiger kritischer Consequenz in erster Linie für unecht erklären müßte, der Protagoras, der von der Ideenlehre Nichts ahnt, dessen Lustlehre der der Republik durchaus widerspricht, der sogar von den z. B. im Theätet sich findenden Lehrsätzen des Protagoras Nichts kennt, welchen Aristoteles mit keiner Silbe erwähnt! In dem Abschnitt[2]) nun welchen Aristoteles in kurzer Formel citieren soll, „stellt sich Sokrates auf den Standpunkt zunächst das Gute mit dem Angenehmen zu identificieren", nur aber, um nicht, wie Schaarschmidt es darstellt, „dem Angenehmen die Zugabe der Einsicht zuzutheilen, was dann nach Aristoteles ein Gemischtes ergebe", sondern vielmehr um mit besonderer Beziehung auf die Frage von der Tapferkeit zu zeigen daß auch von diesem Standpunkt aus die Tugend in der Kunst bestehe Lust gegen Lust und Unlust abzuwägen, also in einem Wissen, sowie daß die Unfähigkeit der Lust, dem Zorn, der Liebe zu widerstehen doch nur Unwissenheit sei. Wo ist hier auch nur eine Spur von Vergleichung der Lust ohne Einsicht und der mit Einsicht? oder von dem Gedanken daß die Mischung von Lust und Einsicht ein höheres Gut sei als diese für sich allein? Ist es nicht vielmehr ausschließlich der Gegensatz zwischen beiden was Sokrates hier und im ganzen Pro-

---

[1]) Schaarschmidt a. a. O. S. 279 f.

[2]) Plat. Protagor. p. 353 ff.

tagoras verficht, wie Schaarschmidt selbst [1]) wieder anderswo richtig sagt? Soll nicht die Lust vielmehr als Etwas bezeichnet werden das keinen Theil am Guten hat? Darin liegt ja gerade das absurdum auf welches der Sophist geführt werden soll. Und was müßte man von dem Verständniß und der Gewissenhaftigkeit des Aristoteles denken, wenn er in dieser Weise citieren würde? Die Bemerkung aber daß Aristoteles nicht vom gemischten Leben, sondern vom Gemischten neutral rede, durch welche Schaarschmidt [2]) später den Bezug zu bemängeln sucht, dürfte Angesichts des *τὸν ἡδὺν βίον* nicht ernstlich gemeint sein. Fürwahr, diese Art von Kritik vermag den Anspruch des Philebos an den Namen einer platonischen Schrift nicht zu erschüttern.

7. Abfassungszeit.

Die Abfassungszeit des Philebos, die Eintheilung desselben in die chronologische Folge der platonischen Schriften läßt sich nur annähernd bestimmen. Der Aufgabe, die letztere festzustellen, hat sich die innere Kritik mit größtem Eifer bemächtigt. Es liegt in der Natur der Sache daß die Resultate die sie mit ihren Mitteln erzielen kann sich nicht über den Werth subjectiver Hypothesen erheben, so weit sie nicht durch objective und geschichtliche Anhaltspunkte sich stützen lassen. Nach seinem Plan, die platonischen Schriften in das Schema eines methodischen, stetig fortschreitenden Lehrgangs zu redigieren und hieraus auch die zeitliche Folge derselben zu bestimmen, setzt Schleiermacher [3]) den Philebos nach dem Phaidon und Symposion, auf den Uebergangspunkt von den indirect darstellenden zu den constructiven oder

[1]) Schaarschmidt a. a. O. S. 308. 314.
[2]) Schaarschmidt a. a. O. S. 319.
[3]) Schleiermacher a. a. O. S. 91.

„eigentlich darstellenden“ Dialogen. Dagegen findet Socher[1]) im Philebos „ein Band des Inhalts“, das denselben zunächst an den Gorgias und wechselweise diesen an jenen knüpfe, während Munk in der Unterscheidung des Philebos[2]) zwischen werkbildenden und lehrenden Künsten eine Beziehung auf den Kleitophon sucht, im Uebrigen aber, nach seinem Versuch die platonischen Schriften als Momente der idealisierenden Darstellung des Sokrates zu ordnen, ihn mit dem Phaidros nach Form und Inhalt zusammennimmt, indem Platon habe Beispiele geben wollen wie man bunten Seelen bunte, einfachen einfache Reden reichen müsse[3]). Hier ist es also der Contrast was zwei Dialoge zusammenführt. Dagegen findet Steinhart nur schwache Beziehungen auf die Gedankenkreise des Phaidros, Symposion und Phaidon im Philebos, die Liebe sei nur ein gewöhnliches mit Unlust gemischtes Gefühl, die Unsterblichkeit gar nicht erwähnt u. s. w., weßhalb jedenfalls ein gewisser Zeitraum zwischen beiden zu setzen sei[4]). Stallbaum machte ihn so ziemlich zum letzten Werke Platon's, indem, wie er meinte, die Besprechung des höchsten Gutes im Staat und die metaphysischen Erörterungen des Timaios für den Philebos vorausgesetzt werden müssen, dessen Form auch etwas Seniles habe[5]), während Ast aus der vertrauteren Bekanntschaft mit den Principien der pythagoreischen Philosophie nur so viel abnehmen konnte daß er nach Platon's Reise nach Italien geschrieben sei[6]). Alle diese Angaben stehen gleich sehr in der Luft, da sich weder

---

[1]) Socher a. a. O. S. 297. vgl. Phileb. §. 137.
[2]) Munk d. nat. Ordn. d. plat. Schr. S. 241. vgl. Phileb. §. 129.
[3]) Munk a. a. O. S. 246 ff.
[4]) Steinhart a. a. O. S. 663 f.
[5]) Stallbaum, Plat. Phileb. 1820. ed. 1. p. XLII f.
[6]) Ast, Plat. Leben u. Schr. S. 298.

aus dem Gedankenlauf einer Schrift eine Zeitbestimmung deducieren, noch aus der sachlichen und formellen Verwandtschaft zweier Schriften, oder gar aus dem Contrast derselben, eine chronologische Zusammengehörigkeit folgern, auch nicht einmal behaupten läßt daß das in einer oder jeder Beziehung Vollkommenere, Reifere nothwendig das Frühere oder Spätere sei. Aus dem Philebos selbst, seiner formellen, inhaltlichen, sprachlichen Beschaffenheit, kann kein Mensch ableiten ob ihn Platon im 20. oder 60. Lebensjahr geschrieben habe. Wo der Eine alle Grazien findet, sieht der Andere vernachläßigte Form, ein Dritter magere Trockenheit; was der Vierte als schmucklose, wissenschaftliche Strenge bewundert, und was dem Fünften als unvollendeter Entwurf erscheint, ist dem Sechsten senile Arbeit. Jedenfalls tritt mit voller Gleichberechtigung die Ansicht Weisse's in diesen Kreis von Meinungen herein, daß der Philebos den frühesten und noch unreifen Schriften beizuzählen sei[1]), wofür sich der von Dionysius[2]) bewunderte sokratische Charakter desselben anführen ließe. Hat der Versuch Hermann's[3]), die Zeitfolge der platonischen Schriften aus dem eigenen stufenmäßig fortschreitenden philosophischen Entwicklungsgange Platon's selbst zu construieren, einen gewissen historischen Schein für sich, so ist dagegen die Unsicherheit der biographischen Basis desselben, wie sie Schaarschmidt[4]) scharf beleuchtet, noch mehr die verunglückte Durchführung dieses Verfahrens, nicht geeignet einen festen Anhalt zu bieten, und der Schluß aus der Erwähnung des Theut im Philebos, daß dieser die Bekanntschaft Platon's mit Aegypten, also die Reise dahin

[1]) Chr. Weisse, zu Aristot. Phys. S. 403.
[2]) Dionys. Halic. de admir. vi dic. Demosth. p. 1025.
[3]) Hermann, Gesch. u. Syst. d. plat. Phil. S. 532.
[4]) Schaarschmidt a. a. O. S. 61 ff.

voraussetze, daher in seine letzte und reifste Schriftstellerperiode gehöre, ist wahrhaft kleinlich. Die Hypothese Schaarschmidts, daß der Philebos das Werk eines Fälschers sei, der den Dialog aus platonischen und aristotelischen Elementen unverständig compiliert habe, also einer noch späteren, von ihm nicht bestimmten Abfassungszeit angehöre, scheert an dem Zeugniß des Aristoteles für die Echtheit desselben. Die aristotelischen Kategorieen des *οὗ ἕνεκα, ἕνεκά του, πρός τι, τὸ ποῖον* u. s. w., die im Philebos zu finden, sind wohl schon vor Platon und Aristoteles im Gebrauch gewesen, und ihre Verwendung im Philebos ist kein Grund den Verfasser für einen Epigonen zu erklären, bildet vielmehr einen Berührungspunkt beider Philosophen. Ueber den Charakter der bloßen Hypothese erheben sich die Erörterungen der inneren Kritik nur in dem Maße in welchem sie an ein objectives Moment von historischer Bedeutung sich subsidiär anschließen können, und die geschleiften Mauern von Mantinea bilden für die Abfassungszeit des Symposion eine festere Zeitgrenze als alle Ausführungen der inneren Kritik. Ein solches Moment findet sich nun im Philebos selbst nicht. Dagegen hat Ueberweg [1]) die Notizen welche Aristoteles gibt über die geschichtlichen Wandlungen der Ideenlehre Platon's, nach welchen die Reduction der Ideenlehre auf die Zahlenlehre als die spätere Entwicklungsform derselben zu betrachten und mit der Ableitung der Ideen aus den *στοιχεῖα*, den Elementen, zu combinieren ist, in seiner maßvollen Weise zu der Schlußfolgerung benützt daß die bestimmtesten Anklänge an jene Reduction und die Lehre von den *στοιχεῖα*, die der Philebos enthält, die Verlegung desselben in die späteste Lebenszeit Platon's empfehlen.

---

[1]) Ueberweg, Unters. üb. d. Echth. u. Zeitf. d. plat. Schr. S. 203 ff.

Inhalt und Gedankenfolge.

Sokrates tritt auf schon in längerem Gespräch begriffen mit Philebos, der die Fortführung desselben jetzt an Protarchos abtritt, außerdem in Gegenwart noch anderer stummer Theilnehmer. Gegenstand der Besprechung ist die Frage

über das höchste Gut des Lebens

und Sokrates recapituliert nun die gegensätzlichen Ansichten dahin daß

Protarchos den hedonischen Fundamentalsatz übernimmt, die Lust sei für Alles was lebe das Gute, Sokrates dagegen die megarische Doctrin vertritt, das für die dazu Befähigten höhere Gute sei das Denken und was den Apparat desselben ausmacht. (§. 1. 2.)

Nach dieser Formulierung der Gegensätze eröffnet Sokrates die Untersuchung, indem er als Axiom den Satz aufstellt:

Wenn es ein Drittes gibt, das besser ist als Lust und Einsicht, so kommt von diesen beiden derjenigen der Vorrang zu welche mit jenem Dritten näher verwandt ist. (§. 3. 4.)

Es folgt nun der

Erste Haupttheil: Allgemeine principielle Voruntersuchung. (§. 5—58.)

Dieselbe behandelt folgende Materien.

1) Das höchste Lebensgut ist nicht die Lust. Der Beweis dieses gegen den Hedonismus gerichteten Satzes beruht auf der den sokratischen Schulen gemeinsamen Annahme daß das Gute Eines sei, indem nun gezeigt wird daß die Lust ein Vielartiges sei und es Lustarten gebe welche einander unähnlich, sogar entgegengesetzt sind, wie die Lust des zügellosen und die des sittlich geordne

Menschen, die daher unmöglich mit dem gleichen Namen des Guten benannt werden können. (§. 5—9.) Protarchos nimmt diesen Satz erst an als Sokrates die gleiche Einräumung hinsichtlich der von ihm vertretenen megarischen Phronesis in Aussicht stellt. (§. 10. 11.) Gegen die Lehre des Eukleides gerichtet, daß das Gute, auch Phronesis genannt, das abstracte Eins sei, dem allein Sein zukomme, während alles Andere nicht, d. h. im platonischen Sinn Grenzloses, sei, erfüllt Sokrates seine Zusage durch

2) Kritik der megarischen Einslehre dahin daß er das Eins in eine Vielheit realer Unterschiede zerlegt, dem Vielen aber durch Aufsuchen dieser Einheiten (Ideen) in demselben, durch Fixierung desselben in bestimmten Zahlen seinen Antheil am Sein sichert, und dadurch für den Hauptbegriff der ganzen Untersuchung, für den Begriff der Begrenzung und des mit derselben gesetzten Maßes, eine Basis gewinnt. Er knüpft dabei an das eristisch-sophistische Spiel an, das jene Schule mit dem Paradoxon trieb daß das Eins zugleich Vieles, das Viele zugleich Eins sei.

Ausführung: Den Satz daß Eins Vieles und Vieles Eins sei darf man nicht bloß so fassen daß das Eins verschiedene Eigenschaften oder verschiedene Theile habe, um damit ein eristisches Spiel zu treiben, sondern das Eins ist als intelligible unveränderliche Realität, als die Idee zu begreifen, also der Mensch als Eins, der Ochse, das Schöne als Eins u. s. w., eine Auffassung deren Schwierigkeiten, gelegentlich bemerkt, in den drei Momenten beruhen, ob es solche Monaden gebe, wie es möglich sei daß jede als wechsellos Eine beharrlich diese Eine sei, und wie das Sein derselben in der Vielheit der einzelnen Erscheinungen neben ihrer Einheit denkbar sei. Von der richtigen Verständigung hierüber hänge aller Erfolg oder Mißerfolg der Untersuchung ab. (§. 12—15.) Indem Protarchos zustimmt, bemerkt Sokrates weiter: Die Selbigkeit des Eins und des Vielen ist eine Thatsache, die schon überall mit der Sprache gegeben sei, und da hierauf das Mißverständniß und der Mißbrauch des Satzes beruht, gibt es zur Vermeidung des letzteren nur folgenden Weg. (§. 16. 17.) Es ist nämlich eine alte, von den Göttern selbst geoffenbarte Lehre, daß alles Sein nicht nur Eins und Vieles sei, sondern zugleich auch Begrenzung und Unbegrenztheit in sich trage. Hiernach hat man daher bei Allem

zuerst den Einheitsbegriff aufzufassen, in diesem dann die bestimmte Zahl der darin enthaltenen Begriffe zu ermitteln, mit diesen darauf ebenso zu verfahren, und soweit es möglich ist in bestimmten Zahlen fortzuschreiten, und nicht eher zum Unbegrenzten überzugehen bis man die ganze Summe von Mittelgliedern zwischen dem Eins und dem Vielen, oder wie Vieles das Eins sei, erkannt hat. Ebenso darf man den Begriff des Unbegrenzten nicht eher auf die Vielheit übertragen vor Erkenntniß ihrer zwischen dem Unbegrenzten und Eins liegenden Gesammtzahl. Das Mißkennen der Mittelglieder bedingt den Unterschied zwischen der eristischen und der dialektischen Methode. Sokrates verdeutlicht beide Uebergänge, den von dem Eins zum Unbegrenzten an Beispielen der Buchstabenlehre und der Tonkunst (§. 20. 21), den umgekehrten an den Buchstaben. (§. 18—23.)

Sokrates, von Philebos und Protarchos gedrängt,

Zweck und Resultat dieser Untersuchung für die vorliegende Frage

anzugeben, findet denselben in der Grundlegung der Frage, wie nun Lust und Erkenntniß Eins und Vieles sei, was nichts Anderes heißt als wie die Formen beider unter den einheitlichen Begriff des Guten fallen, eine Untersuchung die er nun so lange zurückstellen muß bis der Begriff des höhern Dritten, d. h. des für Alle Guten, selbst gefunden ist. Diese in dem logischen Gang der Untersuchung liegende Wendung motiviert der Dialog durch das dringende Verlangen des Protarchos unnöthige und verwirrende Weiterungen zu vermeiden und die Hauptfrage wo möglich auf anderem Wege zur Entscheidung zu bringen. (§. 24—27.)

3) Deduction der gemischten Natur des Guten aus den Merkmalen des Guten. Der Satz von der Vielförmigkeit der Lust und der Einsicht ist identisch mit dem Satze daß keine von beiden als Ganzes das Gute sei, und Sokrates nimmt nun den Beweis auf, daß ein anderes Drittes, das besser als beide, das Gute sei. (§. 28.)

a) Die Merkmale des Guten sind: vollkommen, genugsam und begehrenswerth zu sein. (§. 29.)

b) Diese Merkmale kommen der Lust für sich nicht zu. Denn ein Leben der Lust ohne Einsicht, Erinnerung, Bewußtsein wäre das Leben eines Schalthiers. (§. 30. 31.)

c) Ebenso wäre aber auch ein Leben der Einsicht ohne alle Lust nicht begehrenswerth. (§. 31. 32.)

d) Genügender und wünschenswerther als beide aber ist das auf der Mischung beider beruhende gemeinschaftliche Leben für Alles was lebt und wächst. (§. 33.)

Die daraus sich ergebende Folgerung für die Streitfrage, daß weder Lust noch Vernunft das Gute sei, gibt Sokrates für die Vernunft nur in reservierter Weise zu. Jedenfalls hängt die Bestimmung des Vorrangs der einen vor der andern von der Untersuchung ab

ob Lust oder Vernunft der Ursache der Mischung, und dem was diese zum Guten macht, näher verwandt sei. (§. 34. 35.)

4) Construction des Gemischten und seiner Stellung im Complexe des Seins.

Diese Untersuchung leitet Sokrates dadurch ein daß er an die Erörterung über das Eins und das Viele anknüpft. In allem Seienden hat man zu unterscheiden die zwei Begriffsformen

1) das Unbegrenzte

2) die Begrenzung;

dazu kommen aber noch als dritte und vierte

3) das aus beiden Gemischte,

4) die Ursache der Mischung. (§. 36.)

Von diesen vier Grundbegriffen sind zunächst

die drei ersten zu betrachten,

so zwar daß vorerst dargethan wird, wie

die zwei ersten sowohl in Vieles sich zerlegen als zur Einheit sich zusammenfassen. (§. 37.)

Sokrates handelt nun

1) von dem Unbegrenzten.

Unter diesen Begriff fällt alles Seiende, sofern es die Unterschiede des Mehr oder Weniger, des Grades u. s. w. in sich hat und darum nicht als bestimmte Größe erscheint, z. B. Wärmer, Kälter, Trockener, Feuchter, Größer, Kleiner, Schneller, Langsamer. (§. 38—40. 41.)

2) von der Begrenzung.

Unter diese Begriffsform gehört alles Seiende, sofern es diesem fließenden Unterschied nicht unterworfen ist, sondern Zahl und be-

stimmtes Maß an sich hat, wie das Gleiche, die Gleichheit, das Zweifache, Dreifache u. s. w. (§. 40. 42.)

3) vom Gemischten.

Nach einem Stoßseufzer um eine göttliche Hilfe für Construction dieses besonders wichtigen Begriffs zeigt Sokrates daß derselbe in der Mischung des Unbegrenzten und der Begrenzung besteht und die dadurch bedingten Entstehungen begreift, als die Gesundheit, die Musik, die auf Verbindung des Hohen und Tiefen, Schnellen und Langsamen beruht, ferner die Jahreszeiten, überhaupt alles Edle, Schönheit, Kraft, das Edle in der Seele, Gesetz und Ordnung, als Begrenzung des Uebermuths und der Schlechtigkeit, und definiert diesen Begriff als das vermöge der mit der Begrenzung bewirkten Maße erzeugte Sein. (§. 41—44.)

Hierauf bespricht Sokrates

4) die Gattung der Ursache.

Alles Werdende hat eine Ursache; diese ist das Bewirkende, wie das Werdende das Bewirkte. Sie ist vor dem Werdenden und darf nicht confundiert werden mit dem was materiell zum Werden dient. Das Werdende und das woraus Alles wird fällt in die drei ersten Gattungen, die vierte ist das was alles dieses bildet, die Ursache der Mischung des Unbegrenzten und der Begrenzung. (§. 45. 46.)

Anwendung auf das gemischte Leben.

a) Die gemeinschaftliche Lebensform, höher als Lust und Erkenntniß für sich, gehört in die dritte Gattung. (§. 47.)

b) Die Lust rechnet Philebos natürlich in die des Unbegrenzten, weil sie sonst nicht alles Gute wäre. Da dieses auch von der Unlust gilt, erwidert Sokrates, ist der Antheil der Lust am Guten wohl in etwas Anderem zu suchen. (§. 48.)

c) Wohin gehört die Einsicht? Diese Frage bringt Verwirrung hervor, welche Sokrates auf Bitten des Protarchos in folgender Weise löst. (§. 49.)

5) Beweis der Verwandtschaft der Phronesis mit der Ursache der Mischung.

Wie den Begriff der gemischten Gattung (§. 41), so führt Sokrates auch diese Untersuchung als Hilfsoperation ein. (§. 50. 52.)

1) Das Weltall hängt nicht vom blinden Zufall ab, sondern

wird, wie seine Ordnung zeigt, von einer höchsten Intelligenz regiert, was als Axiom angenommen wird. (§. 50. 51.)

2) Alles körperliche Leben besteht aus den vier Elementen Feuer, Wasser, Luft, Erde. (§. 52.)

3) Jedes dieser Elemente ist ebenso in den einzelnen Wesen, nur unvollkommen und abgeschwächt, vorhanden wie es im Ganzen in vollkommener Menge, Schönheit und Kraft vorhanden ist. (§. 53.)

4) In causale Beziehung gesetzt ist nicht das Feuer in uns die Quelle des Allfeuers, sondern jenes geht von diesem aus. (§. 53.)

5) Wie die Verbindung der vier Elemente im einzelnen Wesen Körper heißt, so muß auch das aus denselben Elementen zusammengesetzte Weltganze ein Körper sein, der nun gleichfalls nicht in unserem Körper den Grund seiner Existenz hat, sondern vielmehr den Existenzgrund unseres Körpers bildet. (§. 54.)

6) Da unser Körper eine Seele hat, so muß das Weltall, das ja Alles was das einzelne Leben constituiert in vollkommenem Maße hat, auch eine Seele haben, und da die Ursache, als höchste Weisheit in uns die Seele und alles Heilsame erzeugt, Weisheit aber und Vernunft nicht existieren können ohne Seele, muß in dem Wesen des Zeus vermöge der Ursache eine königliche Seele und ein königlicher Verstand vorhanden sein. (§. 54—56.)

Anwendung dieser Sätze auf die zweite Hauptfrage:

Da das die Welt regierende Princip die Vernunft ist, so ist Verstand und Erkenntniß derselben stammverwandt und gehört zu der Gattung des Ursächlichen, wie die Lust in die des Unbegrenzten gesetzt wurde. (§. 57. 58.)

Hiermit ist nun die Hauptfrage principiell entschieden, über das Rangverhältniß der Lust und der Phronesis, da diese sogar dem höchsten Princip selbst stammverwandt erschien, und schließen die allgemeinen grundlegenden Untersuchungen. — Die Aufgabe specialisiert sich nun in der Frage nach dem Verhältniß in welchem die verschiedenen Arten der Lust und der Phronesis zu dem nun philosophisch construierten Guten, dem gemischten Leben, stehen und zu Constituierung desselben beitragen.

Zweiter Hauptheil. Untersuchung des Gebiets der Lust und Einsicht und der ihre Formen bedingenden Momente.

Erster Abschnitt: Von der Lust.

Die Lust wird hier nicht wie sonst dem Gebiete des Unbegrenzten, sondern dem des Gemeinschaftlichen, Gemischten zugetheilt, welchem die Gesundheit und die Harmonie angehört. (§. 59.)

Die Untersuchung beginnt nun mit folgenden Sätzen:

1) Wo das aus dem Begrenzten und Unbegrenzten naturgemäß gewordene Leben in seiner Harmonie gestört wird (Hunger, Durst, Erhitzung, Erkältung), entsteht Unlust, wo es zu derselben wieder zurückkehrt (Essen, Trinken, Abkühlung, Wärme), Lust. (§. 60. 61.)

2) Eine zweite Classe von Gefühlen begreift diejenigen welche auf der Erwartung eines Angenehmen oder Unangenehmen beruhen, die einen als Hoffnung selbst angenehm, die anderen als Furcht unangenehm, beide rein psychisch und insofern von besonderer Wichtigkeit für die Frage ob die ganze Gattung der Lust begehrenswerth sei oder nicht. (§. 62.)

3) Zwischenein wird noch als dritte Beschaffenheit derjenige Lebenszustand berührt welcher einträte wenn weder eine Störung noch eine Wiederherstellung des Lebens, also weder Lust noch Unlust, vorhanden ist, ein Zustand in welchem etwa ein ausschließlich dem Denken gewidmetes Leben sich befände, das aber wohl (nicht als ein menschliches, sondern) als das den Göttern eignende Leben bezeichnet werden möchte. Für Schätzung der Lust ist auch diese Form nicht zu ignorieren, wie für die Rangbestimmung der Vernunft. (§. 63. 64.)

Nun folgt eine Untersuchung der zweiten Classe von Gefühlen, der rein psychischen. Hauptgesichtspunkt hiebei ist der Satz:

daß nicht die ganze Gattung der Lust begehrenswerth, das Gute sei.

Dieß wird bewiesen

1) daraus daß auch die rein psychischen Gefühle gemischte sind.

Die Entstehung derselben ist durch Erinnerung bedingt. Es gibt nämlich Erregungen des Körpers die im Körper selbst erlöschen, ehe sie zur Seele vordringen, denen gegenüber diese also im Zustand der Empfindungslosigkeit sich befindet, andere aber, welche beide durchdringen und in beiden eine gemeinschaftliche Erschütterung hervorbringen. Darauf beruht die Empfindung, deren

Aufbewahrung die Erinnerung ist. Hieran schließt sich die Wiedererinnerung, die dann eintritt wenn die Seele die Erinnerung einer Empfindung oder Kenntniß verloren, d. h. sie vergessen hat, dieselbe aber nun getrennt vom Körper reproduciert. (§. 65—67.)

Hieher gehört nun auch die Begierde, die ebenfalls ganz psychischer Natur ist, indem sie immer auf einen Zustand gerichtet ist der dem in welchem das Leben sich gerade befindet gerade entgegengesetzt ist (Hunger, Durst = Leere, = Begierde nach Anfüllung), so daß derselbe also nicht vom Körper, der ja leer ist, aus sich, sondern nur von der Seele vermöge der Erinnerung aufgefaßt werden kann; also nicht der Körper hungert, dürstet, sondern die Seele, die das Begehrende, überhaupt das das Leben Beherrschende ist. (§. 68—71.)

Daraus folgt nun daß auch diese psychischen, dem Gebiete wechselnder Lebenszustände angehörenden Gefühle keine reinen Gefühle sind, sondern aus Lust und Unlust gemischt, sofern mit der Unlust des entleerten Körpers eine durch die erinnernde Vorstellung der jene Unlust beseitigenden Anfüllung bedingte psychische Lust zusammenhängt, wenn die Seele dieselbe hoffen darf, ja daß dieselben, wenn diese Hoffnung fehlt, sogar doppelte, physische und psychische, Unlust sind. (§. 72. 73.)

Der Schluß der daraus zu ziehen ist, ohne daß ihn Sokrates besonders ausspricht, ist der daß, da selbst die rein psychischen Gefühle gemischte sind, also nicht die ganze Lust gut sein kann, worauf die §. 62 betonte Bedeutung dieser psychischen Gefühle für die Untersuchung beruht.

Hieran schließt sich nun ein zweiter Beweis dafür

daß nicht die ganze Gattung der Lust das Gute sei,

gegründet auf die ausführliche Untersuchung

2) ob und wie weit Lust und Unlust das Prädicat der Wahrheit und Unwahrheit zulassen. (§. 74—114.)

Da Protarchos gegen diese Fragestellung als eine unmögliche entschieden protestiert, begründet sie Sokrates durch Hinweisung darauf

a) daß man im Traum, Wahnsinn u. dgl. scheinbare, unwahre Lust und Unlust hat (§. 75);

b) daß, da der Lusthabende gerade so immer Lust hat wie der

vorstellende Vorstellung, auch wenn durch Hinzutreten von Unwahrheit diese eine unwahre wird, ebenso die Lust auch als unwahre doch Lust bleibt (§. 76);

c) daß die Lust ja auch andere analoge Prädicate — wie klein, groß, schlecht u. s. w. — hat, nicht aber prädicatlos ist, daher auch wie die Vorstellung das Prädicat richtig und unrichtig annehmen kann (§. 77. 78);

was Protarchos von der Vorstellung zugibt, nicht aber von der Lust. Daher Sokrates den Beweis antritt.

Anschließend an den auch von Protarchos zugegebenen Unterschied zwischen der mit richtiger und der mit unrichtiger Vorstellung verbundenen Lust und Unlust führt Sokrates aus: Vorstellung und Vorstellen beruhen auf Empfindung und Erinnerung, welche, je nachdem sie einen z. B. aus der Ferne erblickten Gegenstand richtig oder unrichtig aufgefaßt haben, gleichsam eine wahre oder unwahre Rede in die Seele einschreiben. Diese Reden aber, von den Gegenständen abgelöst, werden sofort als Bilder in die Seele eingezeichnet, und diese sind nach der Beschaffenheit der Reden gleichfalls theils wahr theils unwahr. Nun aber beziehen sich diese Reden und Bilder nicht nur auf Gegenwärtiges und Vergangenes, sondern auch auf Zukünftiges, und gestalten sich hiernach als Erwartungen, als Vorausempfinden von Lust und Unlust, Lustbilder in der Seele, die nun bei Gott gefälligen Menschen wahre, bei schlechten unwahre Lustgefühle, Nachäffungen der wahren sind. Wie also auch bei unwahrem Vorstellen doch immer ein wirkliches Vorstellen ist, so auch bei jeder Lust ein wirkliches Sichfreuen, wenn auch der Gegenstand auf den sie sich bezieht keine Realität hat, die Lust eine unwahre ist, und dasselbe gilt von Unlustgefühlen, Befürchtungen, Zornerregungen u. dgl. (§. 79—87.)

Den Satz, daß wie die Unwahrheit einer Vorstellung diese zu einer schlechten mache, so auch eine Lust dadurch daß sie falsch sei schlecht werde, lehnt Protarchos ab, da die Schlechtigkeit einer Lust oder Unlust nicht durch Unwahrheit, sondern durch andere Schlechtigkeit bedingt sei, worauf Sokrates diesen Satz nicht weiter verfolgt. (§. 87.)

Falsche und wahre Lust findet sich auch in den Zuständen in welchen die Seele das dem Zustande des Körpers Entgegengesetzte

begehrt (vgl. §. 65 ff.), also Lust und Unlust nebeneinander sind. Da nämlich diese dem Mehr und Minder unterworfen sind, so erscheint, weil die Begierde ihren Gegenstand bald aus der Ferne bald aus der Nähe erblickt, derselbe bald größer bald kleiner als er ist, und das um was er so anders erscheint als er ist ist daher ein Unwahres an dem Gefühl, das in diesem Fall ebenso nun die Vorstellung mitbestimmt wie im Vorigen (§. 79 f.) die Vorstellung das Gefühl bestimmte. (§. 88—90.)

Noch in höherem Grade findet sich unwahre Lust und Unlust in folgenden Fällen. Der Satz, daß gemäß der Lehre von dem stetigen Auf- und Abfließen worin Alles begriffen sei auch entweder Lust oder Unlust in jedem Momente vorhanden sei, ist durch Hinweisung auf die unbemerkten organischen Veränderungen des Wachsens, Abnehmens u. dgl. dahin zu berichtigen daß nur die großen Veränderungen jene Gefühle bewirken, nicht aber die mäßigen und geringen, die vielmehr eine dritte mittlere Form des Lebens ergeben, welche weder Lust noch Unlust, sondern Indifferenz ist. Diejenigen also welche den Schmerz als Uebel, die Freiheit von Schmerz als Lust definieren, bilden sich nur ein in jenen mittleren Zuständen Lust zu haben, die ebenso wenig Lust ist als das was weder Silber noch Gold ist eines von beiden genannt werden kann; sie haben also unwahre Lust. (§. 90—95.)

Doch noch in anderer Weise gehört die verwandte Ansicht derer [1]) hieher welche behaupten Lustgefühle gebe es überhaupt gar nicht, sondern was man Lust nenne sei nur Entweichen der Unlust, und welche die stärksten Feinde der Lustfreunde sind. Ist ihre Ansicht auch verwerflich, so kann sie doch ersprießlich verwendet werden. Um das Wesen der Lust zu erkennen, muß man nach dieser Lehre die stärksten Arten derselben ins Auge fassen, welche offenbar die körperlichen Lüste sind. Da diese nun da am stärksten hervortreten

---

[1]) Die beiden sich berührenden Ansichten stellen sich so daß die Hedoniker des Protarchos sagen, auch Freiheit von Unlust ist als Lust zu fassen, die Kyniker aber, was man Lust heißt ist nur Entweichen der Unlust, mindere Unlust. Subject und Prädicat wechseln gerade; dort ist der Satz für, hier gegen die Lustlehre verwendet.

wo die stärksten Begierden vorangehen, so findet sich nicht bei Gesunden, sondern bei Kranken die stärkste Lust, und ebenso tritt sie bei Ausgelassenheit heftiger auf als im geordneten Leben. Die größten Lustarten also finden sich bei Verderbtheit, nicht bei sittlicher Beschaffenheit des Körpers und der Seele (§. 96—99). Als Beispiel wird die Psora angeführt, und der Satz aufgestellt daß die den Verlauf solcher Zustände begleitenden Gefühle stets gemischte Gefühle sind, die theils den Körper allein betreffen, wie wenn bei Herstellung oder Störung des Lebens (vgl. §. 60 f.), z. B. bei der Krätze, Hitze und Kälte, Abspannung und Aufregung wechseln, und bald Lust bald Unlust genannt werden, oder vielmehr beide beisammen da sind (§. 100—103), theils den Körper in Gemeinschaft mit der Seele, wie wenn der Körper Leerheit, Pein, die Seele Begierde nach Anfüllung (vgl. §. 68 f.) empfindet (§. 104), theils auch die Seele allein, wie bei den Affecten des Zorns, der Furcht, der Wehmuth, der Sehnsucht, der Liebe, der Eifersucht, der Schadenfreude, ferner den Erregungen der Tragödie und Komödie immer Lust und Unlust gemischt sind (§. 105. 106). Letztere, als schwieriger zu verstehen, werden noch besonders erörtert. Das Wesen derselben ist Schadenfreude, d. h. eine Unlust der Seele, die zugleich Lust ist. Ihr Object ist das Lächerliche, das in der auf Unwissenheit und Mangel an Selbstkenntniß beruhenden Verkehrtheit besteht und ein Uebel ist, das in dreifacher Richtung sich äußert, nämlich in dem Dünkel theils reicher, theils körperlich bevorzugter, theils geistig begabter zu sein als man ist. Verbindet sich nun mit diesem Uebel das Unvermögen sich geltend zu machen, so wird dasselbe lächerlich, während es mit Macht verbunden zu fürchten ist. Die Lust der Komödie ist also die Schadenfreude über die Uebel, nämlich den unmächtigen Dünkel Anderer, die noch dadurch daß dieses befreundete Personen sind eine ungerechte wird, also eine mit Unlust gemischte Lust ist (§. 106—112). Hiernach bedarf die Mischung beider Gefühle in den Affecten des Zorns, der Sehnsucht, der Eifersucht u. s. w. keiner besonderen Erörterung, wie sich überhaupt ergibt daß das körperliche Leben für sich, wie das psychische für sich und wieder beide zusammen voll von solcher mit Unlust gemischter Lust sind (§. 112—114). So hat sich aus der unrichtigen Behauptung, die Lust sei nur Aufhören der Unlust,

der Beweis ergeben daß es immerhin gewisse nur scheinbare Lustarten gebe, und daß andere, von deren Größe und Menge man sich viel einbildet, mit Unlust und selbst den größten Schmerzen des Körpers und der Seele verbunden sind. (§. 114.)

Um aber der Entscheidung des Ganzen, die Philebos verlangt, näher zu kommen, müssen nun nothwendig auch

die Arten der wahren und ungemischten Lust

erörtert werden, welche den unwahren und gemischten gegenüberstehen.

Dieser Art sind die Lustgefühle welche durch die an sich schönen Farben, Formen, Gerüche, Töne vermittelt sind, deren Entbehrung keine Unlust, deren Eintreten fühlbare und reine Befriedigung bewirkt. Als schöne Formen sind aber nicht die gewöhnlich als schön betrachteten Bilder u. dgl. anzusehen, sondern die mathematischen Figuren, die nicht vergleichsweise, sondern absolut schön sind, und mit denen eine ihnen ganz eigene Lust verbunden ist; so von den Farben die einfachen, von den Tönen die reinen, von den Gerüchen die nicht an sich unangenehmen, kurz das ganze Gebiet dieser Lustgefühle. Auch gehört dazu jene nicht sehr häufige intellectuelle Lust, die an sich ihrer Natur nach mit Kenntnissen verbunden ist, und deren Erwerbung wie deren Verlust keine Unlust und Pein verursacht. (§. 115—118).

Hieran schließt sich nun

3) die Beurtheilung der beiden Lustarten

hinsichtlich des Satzes daß nicht die ganze Gattung der Lust zum Guten gehöre:

a) die unreinen heftigen Lustgefühle sind maßlos und fallen unter die Begriffsform des Mehr und Minder, des Unbegrenzten (also nicht des gemischten Lebens), die reinen dagegen haben innerliches Maß (§. 119);

b) das Merkmal der Wahrheit bestimmt sich nicht nach Größe, Menge u. dgl., sondern kommt ebenfalls dem Reinen, Ungemischten zu, z. B. in Farbe, so daß ein wenig reines Weiß wahrer ist als eine unreine Masse dieser Farbe (§. 120—122). Von der Lust im Allgemeinen aber ist

c) noch der Satz zu betrachten daß sie ein Werden sei und es ein Sein der Lust gar nicht gebe. Alles Werdende aber ist um

eines Seins willen werdend und strebt nach einem Andern, hat nicht seinen Zweck in sich selbst; jedes einzelne Werden wird wegen eines einzelnen Seins, das gesammte Werden wegen des gesammten Seins. Ist nun die Lust ein Werden, so wird sie wegen eines Seins. Das nun wegen dessen das wegen eines Anderen Werdende wird fällt unter den Begriff des Guten, das aber wegen eines Anderen Werdende unter einen andern Begriff. Die Lust also, sofern sie ein Werden ist, fällt nicht unter den Begriff des Guten, und wer die Lust als das Gute ansieht, und Hunger und Durst haben will, um sich der Stillung derselben zu freuen, will Störung haben, um des Werdens froh zu werden, nicht aber jenes dritte Leben, in welchem weder Lust noch Unlust, sondern die reine Einsicht waltet (§. 123—128). Widersinnig aber wäre es auch anzunehmen daß in den (dem Gebiet des Werdens angehörenden) Körpern sich weder Gutes noch Schönes finde, sondern nur in der Seele, hier aber sei es nun doch die dem Werden zufallende Lust; Tapferkeit, Sittlichkeit u. s. f. aber seien nichts Gutes, und der Tugendhafte welcher leide sei schlecht, der sich Freuende aber um so tugendhafter je mehr er sich freut. (§. 128.)

Nach vollendeter Untersuchung über die Lust und die Arten der Lust wendet sich Sokrates nun zu dem

Zweiten Abschnitt: Von der Erkenntniß,

um sie in gleicher Weise zu prüfen. Zu diesem Behufe werden zunächst als die verschiedenen Erkenntnißgebiete (ἐν ᾧ) bestimmt

1) das Gebiet der Arbeit,
2) das Gebiet der Geistesbildung,

wornach sich nun verschiedene Disciplinen, Künste, Wissenschaften von ungleichem Werth ergeben, der sich darnach bestimmt, ob dieselben mehr wissenschaftlichen und sonach reinen oder mehr nur technischen empirischen Charakter haben (διὰ τί πάθος). Hiernach werden die ad 1) gehörigen

demiurgischen Disciplinen

getheilt

a) in leitende, beherrschende, nämlich
Arithmetik, Meßkunde, Statik;
b) niedrigere, secundäre,

die sich wieder theilen, nach dem Grade der Sicherheit die sie gewähren, in

α) weniger exacte, wie
die Musik, die ganz nur auf glücklichem Treffen des Tons beruht, die Heilkunde, der Landbau, die Schifffahrtskunst, die Heerführung, bei denen Alles auf Uebung, empirische Schätzung ankommt.

β) exactere, welche durch Anwendung technischer Instrumente, als Loth, Hebel, Wage u. dgl., große Sicherheit erzielen, wie die Zimmermannskunst, der Schiffsbau, Häuserbau. (§. 129—132.)

Die exactesten aber sind jene leitenden Disciplinen Rechenkunst u. s. w. (ad 1, a), die sich jedoch wieder doppelt theilen

α) in die praktische Kunst des Berechnens, Messens, Wägens, wie sie der Zimmermann, der Kaufmann braucht, welche mit ungleichen empirischen Einheiten im Zahlenwesen zu Werke geht, und

β) in die streng wissenschaftlichen, nicht mit ungleichen, empirischen Mengen, sondern mit den Zahlen und Maßen an sich arbeitenden Formen der Geometrie, Rechenkunst u. s. w.

so zwar daß von diesen beiden Formen der Disciplinen, die vor jenen andern Künsten durch Zuverläßigkeit sich auszeichnen, selbst wieder die zweite, die philosophische Wissenschaft, einen höheren Grad von Genauigkeit und Wahrheit in Maßen und Zahlen beansprucht. (§. 133—135.)

Endlich aber als höchste Wissenschaft, was Zuverläßigkeit, Reinheit und Wahrheit der Erkenntniß betrifft die sie gewährt, ist

c) die Dialektik

zu betrachten, d. h. die Wissenschaft des an sich Seienden, wahrhaft Wirklichen, stets Gleichen, die alle anderen Disciplinen kennt und leitet. (§. 136.)

Mit der Dialektik kann sich die Rhetorik des Gorgias nicht messen, die wohl praktisch nützlicher sein mag, aber hinsichtlich der Wahrheit, der Zuverläßigkeit und Genauigkeit der Erkenntniß ebenso gegen jene zurücksteht wie die Menge des unreinen Weißen gegen das reine wenige Weiß (§. 137). Ueberhaupt bewegen sich alle andern Künste, auch die Naturwissenschaft, auf dem Gebiet der

Vorstellung, befassen sich mit dem was dem Werden und Wechsel zufällt, können also eine sichere, reine, lautere Erkenntniß nicht gewähren (§. 138). Das Beständige, Reine, Wahre, Lautere findet sich nur in dem Gebiete des stets sich selbst Gleichen und Beharrlichen, und in zweiter Linie des diesem am Nächsten Verwandten, dem daher auch der edelste Name gebührt, nämlich der der Vernunft und Einsicht, d. h. des Denkens, dessen Gegenstand das wahrhaft Seiende ist (§. 139).

Nach dieser Sichtung des Materials dessen Sokrates bedarf folgt nun im

Dritten Hauptheil Darstellung des höchsten Lebensgutes in der richtigen Mischung von Lust und Einsicht.

Bevor zu dieser Mischung geschritten wird, recapituliert Sokrates folgende Sätze:

1) Philebos behauptet, die Lust sei das für Alle Gute, und Angenehm und Gut seien identische Begriffe;
2) Sokrates behauptet, Gut und Angenehm seien nicht nur verschiedene Namen, sondern auch verschiedene Begriffe, und die Einsicht habe größeren Theil am Guten als die Lust;
3) wesentliches Merkmal des Guten ist, keines Anderen bedürftig, selbst genugsam zu sein;
4) dieses Prädicat kommt weder der von aller Einsicht getrennten Lust, noch der Einsicht ohne alle Lust zu, und keines von beiden ist das Gute;
5) der Weg, das Gute oder seinen Umriß zu finden, ist der zur Wohnung desselben, die nicht im ungemischten, sondern im gemischten Leben sich befindet, also die richtige Mischung (§. 140—144).

Hierauf nimmt Sokrates

das Schlußverfahren oder die Mischung

vor. Diese darf aber nun nicht in Bausch und Bogen geschehen, sondern, da sich Lustgefühle und Erkenntnißformen von verschiedenem Werthe ergeben haben, sind zunächst die wahrsten Arten beider zu mischen (§. 145. 146).

Gehört hieher nun von den Erkenntnissen in erster Linie die Erkenntniß des an sich Seienden, z. B. der Gerechtigkeit an sich, so läßt sich aber für das Leben auch die Kenntniß des menschlichen

Kreises, des Richtmaßes z. B. für den Häuserbau nicht entbehren, und es sind daher alle auch die niedern Disciplinen, wie die Musik, neben den reineren aufzunehmen, um so unbedenklicher wenn man jene höchste Erkenntniß besitzt (§. 147. 148).

Von den Arten der Lust sind zunächst ebenfalls die wahrsten zuzulassen (§. 149). Ob aber nach diesen, wie bei den Erkenntnissen, auch alle übrigen Lustgefühle, sollen Lust und Erkenntniß selbst mit einander ausmachen, die sofort befragt werden wie sie wählen wollen.

Wählt nun die Lust alle Erkenntnisse, zumal diejenigen aus die alles Andere, besonders jede Lust, möglichst erkennen, so werden Vernunft und Einsicht dagegen sich die Beimischung der heftigsten Lüste, die die Seele nur verwirren, die Erkenntniß und ihre Erzeugnisse hindern und zerstören, verbitten, und nur die reinen und wahren mit Gesundheit, Sittlichkeit, Tugend Hand in Hand gehenden zulassen. Thörichte und schlechte Lüste aber zuzulassen kann man der Vernunft nicht zumuthen, wenn man das Gute und seine Idee in der schönsten und innerlich geordnetsten Mischung erkannt hat; nur darf auch die Wahrheit [zur Schönheit und Gemessenheit] dabei nicht fehlen (§. 150—153).

Und hiemit steht man bereits in der Vorhalle des Guten und seiner Behausung, und was das Werthvollste in dieser Mischung und die Ursache warum sie Allen befreundet, d. h. gut sei, ausmacht läßt sich nun bestimmen (§. 154). Diese den Charakter des Guten bedingenden

Kriterien der Mischung

sind

1) das Maß, das richtige Verhältniß der Theile, daß also die Lust nicht excediert, die Vernunft die Herrschaft behauptet,

2) die Symmetrie, die, auf dem Maß beruhend, das Ganze als ein harmonisch geordnetes erscheinen läßt, womit sich „das Wesen des Guten“ (von diesem, also nicht von seiner Schale, wird hier gehandelt) in das Schöne geflüchtet hat. Endlich darf

3) die Wahrheit nicht fehlen, d. h. nicht bloß der Schein dieser metrischen und symmetrischen Beschaffenheit (αὐτοῖς μεμ. ἐν τ. κρ.) vorhanden sein (§. 155. vgl. §. 108. 157).

Diese drei Formen, Schönheit, Symmetrie (die hier so viel

ist als das Maß der Theile und wohl in *ἐμμετρία* zu ändern ist), Wahrheit, sind als das Eine Ursächliche der Mischung zu nehmen, das als das Gute der Mischung ihren Charakter verleiht (§. 155).

Hieran schließt sich nun

1) die Entscheidung des Rangstreits:
   a) der Wahrheit steht die trügerische, selbst meineidige Lust ebenso ferne als die Vernunft ihr nahe (§. 156. 157);
   b) von Maßhalten weiß die Lust Nichts, die Vernunft ist das Maßvollste was es gibt (§. 157);
   c) Schönheit kommt der Vernunft ebenso zu als die Lust, besonders in ihren stärksten Arten, so lächerlich und häßlich ist daß man dieselbe aus Scham verbirgt (§. 158).

Hiernach ergibt sich für Darstellung des menschlichen Lebensgutes, des gemischten Lebens

2) die Gütertafel, nämlich

das erste Besitzthum ist nicht die Lust, sondern das Maß, das Maßvolle, das Zweckmäßige, überhaupt das Ideale im Menschen,
das zweite das Symmetrische, Schöne, Vollkommene, Selbstgenügende,
das dritte die Vernunft und Einsicht, mit welcher die Wahrheit gesetzt ist,
das vierte die der Seele allein zugehörigen Kenntnisse, Künste, richtigen Vorstellungen,
das fünfte die den Wahrnehmungen folgenden psychischen reinen und ungemischten Lustgefühle,
ein sechstes gibt es nicht (§. 158. 159).

Den Schluß bildet eine Recapitulation des Ganzen. Sokrates hat gezeigt

daß die Vernunft für das „menschliche Leben" besser sei als die Lust,
daß, wenn es ein Besseres als beide gebe, der Vernunft, nicht der Lust, doch der zweite Preis gebühre,
daß allerdings Vernunft und Lust für sich nicht das Gute seien, dessen Merkmale ihnen für sich abgehen,
daß ein Anderes Drittes besser sei,
daß die Vernunft diesem Dritten verwandter sei als die Lust,
daß die Lust erst die fünfte Stelle einnehme.

Gegen dieses Resultat ist aller Protest der thierischen Naturtriebe werthlos, wenn gleich die Menge diesen mehr Gehör gibt als den Reden der Philosophie.

Hiemit schließt die Untersuchung, indem Protarchos sich vorbehält auf das noch Uebrige ein anderes Mal zurückzukommen (§. 160—162).

Philebos[1]).

Sokrates. Protarchos[2]). Philebos[3]).

[Steph. II. p. 11.] I. (§. 1.) Sokrates. So sieh' denn zu Protarchos, was für ein Satz es ist den du von Philebos über-

---

[1]) Dieses ist die gewöhnliche Bezeichnung des Dialogs; er wird auch mit dem Beisatz „von der Lust" angeführt, der von Thrasyllos herstammt.

[2]) Protarchos wird später (§. 25) ein Sohn des Kallias genannt, wahrscheinlich desselben reichen Atheners der im Protagoras auftritt und auch sonst öfters erwähnt wird. Er nennt sich selbst (§. 136) einen Schüler des Gorgias, und nach Hermann (Gesch. d. Plat. Philos. I. S. 689) ist er vielleicht der Protarchos von welchem Aristoteles (Phys. II. 6. 4) ein sophistisches Paradoxon anführt.

[3]) Philebos ist ganz unbekannt, doch kommt der Name auch sonst vor und man hat keinen Grund zu vermuthen, wie geschah, daß er keine wirkliche Person sei, sondern Platon seine Figur fingiert und ihm diesen Namen mit Bezug auf die von ihm vertretene Ansicht gegeben habe. Außer diesen beiden sind, wie aus mehreren Stellen hervorgeht (§. 1. 15. 17), noch andere stumme Personen bei dem Gespräche gegenwärtig.

nimmst [1]), und wie unser Satz lautet, den du sofort bestreiten wirst, wenn er nicht nach deinem Sinn ist. Willst du daß wir den einen und den andern bündig zusammenfassen?

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Philebos also behauptet, ein Gut für Alles was da lebe sei die Freude, die Lust, das Vergnügen, und was sonst mit dieser Gattung zusammenstimmt. Wir aber bestreiten das und sagen, nicht Dieses sei es, sondern das Einsichthaben, das Denken, das Sich-erinnern und was wieder mit Diesem gleicher Gattung sei, richtige Vorstellung und wahre Vernunftschlüsse, seien besser und werthvoller als die Lust für Alles was irgend daran Theil nehmen könne. Ja für Alle die daran Theil haben können, sowohl gegenwärtig als in der Zukunft, sei Das das Allernützlichste. — Ist es nicht Dieses, mein Philebos, ungefähr was Jeder von uns behauptet?

Philebos. Vollkommen richtig, Sokrates.

(§ 2.) Sokrates. Und du, Protarchos, übernimmst also den dir hiermit übergebenen Satz?

Protarchos. Ich muß ihn wohl übernehmen; denn der schöne Philebos ist uns ja abgestanden.

Sokrates. Auf jeden Fall muß also über jene Fragen das Wahre ermittelt werden.

Protarchos. Das muß sein.

II. Sokrates. Wohlan denn! Zunächst wollen wir uns noch über Folgendes verständigen.

Protarchos. Ueber was doch?

---

[1]) Platon gibt dem Dialog die Form eines bereits im Gang befindlichen Gesprächs, worauf auch später wiederholt hingedeutet wird.

Sokrates. Daß jetzt Jeder von uns versuchen soll eine gewisse Beschaffenheit und Verfassung der Seele aufzuzeigen welche geeignet sei allen Menschen ihr Leben zu einem glücklichen zu machen. Nicht so?

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Und nicht wahr? Ihr meinet nun die des Sich-freuens, wir aber die des Einsichthabens?

Protarchos. So ist es.

(§. 3.) Sokrates. Wie aber, wenn nun eine andere zum Vorschein käme, die besser als jene beiden wäre? Würden da nicht, wenn jene der Lust sich als näher verwandt herausstellte, wir beide vor dem an derselben stetig festhaltenden Leben das Feld räumen müssen, so zwar daß das der Lust doch den Vorzug behauptete [p. 12] vor dem der Einsicht?

Protarchos. Ja.

Sokrates. Ist dieselbe aber der Einsicht verwandter, so siegt doch wohl die Einsicht über die Lust, und es muß diese das Feld räumen? — Nehmet ihr Dieses so an als zugestanden, oder wie?

Protarchos. Ich denke wohl.

(§. 4.) Sokrates. Wie aber Philebos? — Was sagst du dazu?

Philebos. Ich bin und bleibe durchaus der Ansicht daß der Lust der Sieg gebührt. Du aber, Protarchos, wirst selbst Bescheid wissen.

Protarchos. Philebos, nachdem du die Untersuchung mir übergeben hast, steht es auch wohl nicht mehr in deiner Befugniß dem Sokrates ein Zugeständniß zu machen oder das Gegentheil.

Philebos. Du hast Recht, und so sage ich mich denn feierlich los und rufe jetzt die Göttin selbst dafür als Zeugin auf.

Protarchos. Und wir wollen dir gleichfalls mitbezeugen daß du was du sagst gesagt hast. Sofort aber wollen wir doch versuchen, mein Sokrates, die Besprechung des Weiteren, mag nun Philebos mithalten oder was sonst gewillt sein, zu Ende zu führen.

III. (§. 5.) Sokrates. Versuchen wir es denn, und zwar von der Göttin aus, von welcher Dieser [1]) behauptet daß sie zwar Aphrodite genannt werde, ihr eigentlichster Name aber Lust sei.

Protarchos. Ganz recht.

Sokrates. Meine Scheue aber, Protarchos, hinsichtlich der Namen der Götter ist jeder Zeit nicht gewöhnlich menschlicher Art, sondern übersteigt selbst die größte Furcht. Auch jetzt will ich denn die Aphrodite ebenso benennen wie es ihr selbst lieb ist. Von der Lust aber weiß ich daß sie etwas Buntfarbiges ist, und wenn wir von ihr ausgehen, wie ich sagte, müssen wir wohl beherzigen und erwägen was für eine Natur sie hat. Denn so dem Wortlaut nach ist sie zwar einfach nur Eines, in der That aber hat sie doch allerlei und auf gewisse Art einander unähnliche Formen angenommen. Denn sieh nur, Lust, sagen wir, empfinde der ausschweifende Mensch, Lust empfinde aber auch der Besonnene eben dadurch daß er besonnen ist; Lust empfinde auch der Unverständige und von unverständigen Meinungen und Hoffnungen Angefüllte, Lust aber hinwiederum auch der Vernünftige eben dadurch daß er vernünftig ist; und wie könnte nun Jemand von diesen beiden Lustzuständen sagen sie seien einander ähnlich, ohne mit Recht als ein Thor zu erscheinen?

---

[1]) Wie es scheint, sollte Philebos in der vorangehenden Besprechung für seine Ansicht geltend gemacht haben daß die Lust als Aphrodite dem Kreis der Götter angehöre; Sokrates will daher beides, die Aphrodite und die Lust, unterschieden wissen und den Namen der Göttin aus dem Spiel lassen. Vgl. §. 33.

(§. 6.) Protarchos. Freilich, Sokrates, kommen dieselben von entgegengesetzten Ursachen her, selbst aber sind sie sich gewiß nicht entgegengesetzt. Denn wie sollte nicht von Allem was es gibt Lust mit Lust, dasselbe mit sich selbst, die größte Aehnlichkeit haben?

Sokrates. Ja, du Wundersamer, auch Farbe mit Farbe, und gewiß ist eben in Bezug auf die Farbe im Allgemeinen keine Verschiedenheit vorhanden. Ebenso gewiß aber erkennen wir Alle an daß das Schwarze und das Weiße neben ihrem Verschiedensein sich gerade am Meisten entgegengesetzt sind. Und ebenso auch Figur der Figur. Der Gattung nach ist sie Ein Ganzes; die Theile desselben aber sind einander sehr entgegengesetzt, oder haben sie [p. 13] doch tausenderlei Verschiedenheiten an sich. Und mit vielem Anderen, können wir finden, verhält es sich ebenso, so daß du jener Lehre ja nicht trauen darfst welche aus Allem, auch dem Entgegengesetztesten, Eines machen will. — Und so fürchte ich daß wir auch gewisse Lustgefühle finden werden die einander entgegengesetzt sind.

(§. 7.) Protarchos. Vielleicht; aber warum soll Das unserem Satze schaden?

Sokrates. Weil du, werden wir sagen, dem Unähnlichen noch einen anderen Namen gibst[1]). Denn du behauptest ja daß das Angenehme auch Alles gut sei. Daß nun das Angenehme angenehm sei ist ein Satz den Niemand bestreitet. Obgleich aber nun davon das Meiste schlecht, Anderes aber auch gut ist, wie wir sagen,

---

[1]) Eig. „weil du dieselben, die sich doch unähnlich sind, mit anderem Namen benennst." Sofern man der Stelle nachhelfen will, wäre es vielleicht am Einfachsten zu lesen: ὅτι προσαγορεύεις ταὐτὰ τὰ ἀνόμοια ὄντα, ἑτέρῳ γε, φήσομεν ὀνόματι, d. h. weil du als dasselbe benennst was sich unähnlich ist, mit einem, werden wir sagen, fremden Namen.

nennst du doch Alles gut, während du, wenn dich Jemand im Gespräch dazu nöthigt, zugibst daß es sich unähnlich sei. Was ist nun doch das ebenso in den schlechten als in den guten Lustgefühlen vorhandene Gleiche, daß du sie alle etwas Gutes nennst?

(§. 8.) Protarchos. Wie meinst du, Sokrates? Glaubst du denn daß Jemand dir darin beitreten, daß Jemand, nachdem er einmal angenommen hat die Lust sei das Gute, es nachher sich gefallen lassen werde wenn du behauptest, gewisse Lustgefühle seien gut, gewisse andere aber von ihnen seien schlecht?

Sokrates. Aber daß sie einander unähnlich und manche einander entgegengesetzt sind wirst du doch zugeben?

Protarchos. Mit Nichten, wenigstens sofern sie Lust sind.

Sokrates. Hiermit, Protarchos, werden wir wieder auf den vorigen Satz gebracht. Wir werden also sagen daß Lust von Lust nicht verschieden, sondern daß alle Lust sich gleich sei; wir werden uns auch die vorhin angeführten Belege gar nicht anfechten lassen, uns dagegen in Reden versuchen, wie sie nur die allergemeinsten Leute, und Leute die zugleich in Untersuchungen der Art völlig unerfahren sind, vorbringen.

(§. 9.) Protarchos. Was sagst du da?

Sokrates. Daß wenn ich nun, um dich nachzuahmen und mich zu vertheidigen, die Behauptung wage, das Unähnlichste sei dem Unähnlichsten am Allerähnlichsten, ich damit ganz nur Dasselbe sagen werde wie du, sowie daß wir uns dabei als über alle Gebühr unerfahren zeigen werden, und unsere Untersuchung uns ganz im Sande verlaufen wird. Wir wollen sie also noch einmal umwenden[1]; vielleicht daß wir dann ins gleiche Fahrwasser einlenkend mit einander zusammengehen können[2].

---

[1]) Das Bild ist von einer stürmischen Schiffahrt hergenommen.

[2]) εἰς τ. ὁμοίας sc. ὁδούς. Es ist wohl das Richtige, auch hier

Protarchos. Sprich nur, wie?

IV. (§. 10.) Sokrates. Also noch einmal, Protarchos, setze, ich werde von dir gefragt.

Protarchos. Und zwar was?

Sokrates. Ob nicht Einsicht, Erkenntniß, Vernunft, und was Alles ich gleich Anfangs, auf die Frage nach dem Wesen des Guten, als etwas Gutes bezeichnet habe, dasselbe Schicksal haben werde wie dein Satz?

Protarchos. Wie so?

Sokrates. Als vielfältig werden uns nicht nur die sämmtlichen Erkenntnisse erscheinen, sondern manche derselben auch als einander unähnlich; gesetzt aber, einige stellten sich sogar als [p. 14] Gegensätze heraus, wäre ich da irgend werth jetzt ein Gespräch zu führen, wenn ich aus Furcht davor gleichfalls behaupten wollte, keine Erkenntniß sei der anderen unähnlich, und dann in Folge davon dieser unser Spruch uns wie ein Geschwätz zu Schanden gienge, wir selbst aber uns nur noch mit irgend einem Widerspruch zu helfen wüßten?

Protarchos. Aber[1]) nein, das darf nicht geschehen, das sich zu helfen Wissen abgerechnet. In der That, die Gleichheit deines und meines Satzes gefällt mir nicht übel. So möge es denn

---

das Bild einer Fahrt festzuhalten. Andere nach dem Schol. finden in diesem zweiten Satze das Bild eines Ringkampfs, *τὰς ὁμοίας* sc. *λαβάς*, wie Schleiermacher: „wenn wir die gleichen Ausfälle machen", richtiger: „wenn wir uns dieselben Blößen geben wie ihr", d. h. wenn es sich zeigt daß das Gesagte ebenso von der Einsicht gilt wie von der Lust.

[1]) Diese Worte werden gewöhnlich auch dem Sokrates in den Mund gelegt, wie auch noch bei Schleiermacher. Gewiß werden sie, wenn auch die Apostrophe *ὦ Σώκρ.* fehlt, besser von Protarchos gesprochen.

viele Lustzustände geben die sich unähnlich, wie viele Erkenntnisse die von einander verschieden sind.

(§. 11.) Sokrates. Mit der Verschiedenheit also, Protarchos, sowohl meines Gutes als des deinigen wollen wir nicht mehr zurückhalten, sondern indem wir offen damit herausgehen, wollen wir es darauf wagen, ob uns die nähere Prüfung beider [1]) nicht einen Fingerzeig gebe, was man als das Gute bezeichnen müsse, ob die Lust oder die Einsicht, oder ein anderes Drittes. Denn wir eifern jetzt ja doch über denselben Satz nicht deßhalb mit einander damit meine Aufstellung oder die deine den Sieg davon trage, sondern dem was der Wahrheit am Meisten entspricht müssen wir doch wohl beide als Bundesgenossen zur Seite stehen.

Protarchos. Das müssen wir allerdings.

V. (§. 12.) Sokrates. Sofort wollen wir denn jenen Satz durch gegenseitige Verständigung noch fester stellen.

Protarchos. Welchen doch?

Sokrates. Den der allen Menschen zu schaffen macht theils mit ihrem Willen, theils auch manchen manchmal ohne ihren Willen.

Protarchos. Erkläre dich deutlicher.

Sokrates. Ich meine den eben jetzt uns unter die Hand gekommenen, seiner Natur nach sonderbaren Satz. Denn daß das Viele Eines und daß das Eine Vieles sei, das lautet doch sonder-

---

[1]) Stallbaum verbessert *ἐλεγχόμεναι* sc. *αἱ διαφορότητες* statt *ἐλεγχόμενοι* sc. *λόγοι*. Will man ändern, so ist es weniger gezwungen, mit Schleiermacher *ἐλεγχομένη* sc. *ἡ διαφορότης* zu lesen, da der Pluralis bei diesem Wort selten sein dürfte, am Einfachsten *ἐλεγχομένω* bezüglich auf die beiden Güterarten.

bar, und wer das Eine oder Andere behauptet, mit dem läßt sich leicht streiten.

Protarchos. Du meinst wohl so wie wenn Jemand sagt, mein, des Protarchos, Ich, das von Natur Eines ist, sei auch wieder viele[1]) und einander entgegengesetzte Ich, indem er Ebendenselben als groß und klein setzt, als schwer und leicht, und so tausend Anderes mehr?

(§. 13.) Sokrates. Was du da anführst, Protarchos, von den Sonderbarkeiten über das Eine und Viele, ist nur das was bereits gemein geworden ist und mit dem man sich nach so ziemlich allgemeiner Meinung nicht mehr befassen darf, indem man darin nur eine Spielerei und leichte Waare sieht, die nur dazu diene die Untersuchung recht aufzuhalten. Ja auch nicht einmal Das gehört hieher, wenn Einer im Gespräch die Glieder und übrigen Theile eines Gegenstandes unterscheidet und sich nun darüber verständigt daß alle zusammen jener Eine Gegenstand seien, um dann mit Lachen zu beweisen[2]) daß er sich gezwungen sehe Wunder was zu behaupten, nämlich daß das Eine Vieles und Unbegrenztes und daß das Viele nur Eines sei.

(§. 14.) Protarchos. Was meinst denn aber du, Sokrates, Anderes, was noch nicht allgemein angenommen und gemein geworden wäre, über eben jenen Satz?

[p. 15.] Sokrates. Dieses, mein Sohn, wenn Jemand das Eine nicht als in den Bereich des Werdenden und Vergehenden fallend, wie wir vorhin gethan haben, setzen würde. Denn in diesem Falle, und wenn es sich um ein solches Eins handelt wie

---

[1]) Vgl. die Parallele im Sophisten p. 251 ff. und Parmen. p. 129 ff.

[2]) ἓν ἐκεῖνο, nämlich das ἕκαστον; ἐλέγχειν absolut gesetzt ohne Accusativ, wie Protag. 331. e.

wir es jetzt eben bezeichnet haben, bedarf es zugestandener Maßen keines Beweises. Wenn aber Jemand den Versuch macht den Menschen als Eines und den Ochsen als Eines, und das Schöne als Eines und das Gute als Eines zu setzen, über diese und ähnliche Einheiten führt der große Eifer im Theilen zu Zweifel und Streit.

Protarchos. In wie fern?

(§. 15.) Sokrates. Einmal darüber ob man annehmen muß daß es solche wahrhaft seiende Einheiten gebe; sodann wie diese Einheiten, und zwar jede Einheit für sich stets sie selbst, keinem Wechsel des Entstehens und Vergehens unterworfen, in Wahrheit [1]) auf's Beharrlichste diese Einheit sei; hierauf wiederum ob sie als im Werdenden und Unbegrenzten zertheilt und Vieles geworden, oder als Ganzes auch in der Abtrennung von sich selbst anzunehmen sei, was freilich das Allerundenkbarste sein dürfte, daß nämlich Eines und Dasselbe sowohl in Einem als in Vielen zugleich sich vorfinde. — Dieses Eins und Vieles, nicht aber jenes, Protarchos, ist bei dergleichen Untersuchungen die Ursache daß sie, wenn es unrichtig verstanden wird, allwärts mißrathen, dagegen wenn richtig, wohl gerathen [2]).

Protarchos. Müssen wir also, Sokrates, nicht für jetzt zuerst Dieses durchsprechen?

Sokrates. Ich wenigstens möchte es meinen.

Protarchos. Und demnach nimm nur an daß wir dir Alle darin beitreten. Den Philebos indessen wird es vielleicht das Beste sein für jetzt nicht durch Fragen zu stören in seiner guten Ruhe [3]).

---

[1]) S. den Anhang.
[2]) Um das Wortspiel *ἀπορίας* und *εὐπορίας* wiederzugeben.
[3]) Anspielung auf das Sprüchwort: *μὴ κινεῖν κακὸν εὖ κείμενον*,

VI. (§. 16.) Sokrates. Gut! Von welchem Punkte aus soll nun diese große und allseitige Schlacht über jene strittigen Fragen beginnen? Etwa von folgendem aus?

Protarchos. Von welchem?

Sokrates. Wir geben doch wohl zu daß die Identität des Einen und Vielen im Sprachgebrauch [1]) überall und bei Allem was man bespricht immer, wie vordem so noch jetzt, Einem in den Weg läuft. Auch wird das so wenig je aufhören als es jetzt erst angefangen hat, sondern, wie mir scheint, ist Dieses eine unsterbliche und niemals veraltende Eigenthümlichkeit der Sprache selbst bei uns [2]). Und wer nun von den jungen Leuten das erste Mal davon gekostet hat, der ist so froh als hätte er einen Schatz von Weisheit gefunden. Außer sich vor Freude, vergnügt er sich damit nun jede Rede hin- und herzubewegen, indem er sie jetzt nach der einen Seite hinwendet und in Eins zusammenknetet, dann wieder auseinander wickelt und in Theile zerlegt. Und wie er damit vor Allem sich selbst und am Meisten in Verwirrung bringt, so nicht minder nachher Jeden dessen er irgend habhaft werden kann, gleich-

man soll ein gut ruhendes Uebel nicht aufstören. Vgl. Diogenian. VI, 54 (I. p. 277 f. Gotting.). Man hat dabei allerdings sich den Philebos in behaglicher Situation vorzustellen, keineswegs blos „daß er auf seiner Behauptung ausruhend" gemeint sei; sonst hätte der feine Scherz, der den Philebos als ein Uebel neckt, keine Spitze. Was der Schol. weiter sagt, daß das Sprüchwort von einem Sturze des rhodischen Kolosses, den man wieder aufrichten gewollt habe, herkomme, ist abgeschmackt.

[1]) Andere: „wie sie aus Vernunftgründen sich ergibt — bei jeglichem Gegenstand der Untersuchung".

[2]) Andere: „ein Vernunftbedürfniß selbst in uns", Andere: „in unseren, nämlich den sokratischen, Untersuchungen". Das τ. λεγομ. ἀεὶ ist vielleicht aus §. 18 durch ein εἶναι zu ergänzen: „von dem man sagt es sei".

viel ob derselbe jünger oder älter oder gleichen Alters mit ihm ist, [p. 16.] und dabei schont er weder des Vaters noch der Mutter noch irgend Anderer, wenn sie nur auf ihn hören, und es fehlte nicht viel, selbst nicht die anderen lebenden Wesen, nicht nur den Menschen, denn selbst der Barbaren würde er keinen verschonen, wenn er nur irgendwoher einen Dollmetscher bekommen könnte!

(§. 17.) Protarchos. Aber, Sokrates, siehst du nicht daß wir unser Viele sind, und das lauter junge Leute? Fürchtest du dich nicht, wir könnten, wenn du uns schmähst, mit dem Philebos zusammen über dich herfallen? Indessen — wir verstehen ja was du meinst — wenn es ein Mittel und einen Ausweg gibt einer solchen Störung unserer Besprechung in gütlicher Weise zu begegnen und einen anständigeren Weg als diesen für das Gespräch zu finden, so bemühe dich darum, und wir werden dir Alle folgen, so gut wir können; denn unsere gegenwärtige Untersuchung, Sokrates, ist keine kleine.

Sokrates. Freilich nicht, ihr Kinder, wie euch Philebos zu benennen pflegt. In der That aber gibt es keinen besseren Weg, noch dürfte sich einer zeigen, als der von dem ich jederzeit ein besonderer Liebhaber bin, und den ich noch niemals verloren habe, ohne dann verlassen und rathlos dazustehen.

Protarchos. Und welchen doch? Nur gesprochen!

(§. 18.) Sokrates. Ihn zu zeigen ist gar nicht schwer, ihn zu benützen aber sehr schwer. Denn Alles was jemals kunstmäßig erfunden worden ist ist auf demselben an's Licht gekommen. Sieh' aber zu, welchen ich meine!

Protarchos. Sprich nur!

Sokrates. Ein Göttergeschenk[1]) an die Menschen, wie ich

---

[1]) Badham schlägt statt θεῶν seltsam vor λόγων oder ἰδεῶν „die Gabe der Ideen" (Philolog. X. 339).

es wenigstens ansehe, ward einst durch irgend einen Prometheus zugleich mit einem Feuer der glänzendsten Art[1]) von Göttern herniedergeschleudert, und die Alten, welche besser waren als wir und Göttern näher standen[2]), haben es als eine Sage überliefert, daß Alles, wovon wir immer sagen es sei, zwar aus Eins und aus Vielem, das aber Begrenzung und Unbegrenztheit zusammengewachsen[3]) in sich habe, bestehe. Unsere Sache nun sei es, da Dieses einmal also geordnet, immer in jedem einzelnen Falle bei Allem Eine Idee anzunehmen und sie aufzusuchen, — und finden werde man eine, da sie darin sei. Hierauf wenn wir sie erfaßt haben, müsse man nach der Einen zwei in Betrachtung ziehen, wenn es etwa deren gebe, wenn nicht, drei oder irgend eine andere Zahl, und dann wieder mit jedem[4]) dieser Eins auf dieselbe Art verfahren, bis man von dem anfänglich Einen erkannt hat, nicht daß es nur Eins und Vieles und unbegrenzt, sondern auch wie vieles es ist. Die Idee des Unbegrenzten aber dürfe man nicht eher auf die Vielheit übertragen bis man die ganze Zahl der letzteren, welche zwischen dem Unbegrenzten und dem Eins liegt, erkannt

---

[1]) Diese Stelle erinnert an die orphische Lehre von dem Chronos, der sich besondert in die Dyas des Chaos und Aether, des Unbegrenzten und der Begrenzung nach pythagoreisch-platonischer Deutung, ferner an das wunderbare Feuer, von welchem das All erglänzte bei der Erscheinung des Phanes (φανοτάτῳ τινὶ πυρί). Vgl. darüber Lobeck Aglaoph. I. p. 472 ff. 481, wobei besonders für die Beziehung des Phanes auf das Licht des Geistes, der Ideen, Prokl. Theol. III. 20. 160 zu vergleichen.

[2]) Eig. „wohnten", wofür man grundlos auf Phaid. c. 59 f. verweist.

[3]) Andere „angeboren", unrichtig; der Ausdruck erklärt sich §. 41 ff. in dem Abschnitt vom Gemischten.

[4]) S. den Anhang.

habe; dann erst dürfe man das einzelne Eins bei Allem ins Unbegrenzte übergehen und so auf sich beruhen lassen. (§. 19.) Die Götter also, wie gesagt, haben uns die Weisung gegeben also zu untersuchen, zu lernen und uns gegenseitig zu belehren. [p. 17.] Die Weisen aber unter den jetzigen Menschen machen zwar ein Eins, wie es ihnen gerade aufstößt, und schneller und zögerlicher als nöthig auch ein Vieles [1]), aber ein unbegrenztes, unmittelbar nach dem Eins, während ihnen das in der Mitte Liegende entgeht [2]). Darin aber beruht gerade der Unterschied des dialektischen Verfahrens von dem eristischen in unseren Besprechungen.

VII. (§. 20.) Protarchos. In Einigem, Sokrates, glaube ich dich zu verstehen; über Anderes aber muß ich, wie du es meinst, erst deutlicher vernehmen.

Sokrates. Ganz deutlich, Protarchos, wird was ich meine dir an den Lautzeichen sein, und faß es nur einmal an diesen, die du ja auch erlernt hast, ins Auge!

Protarchos. Wie so?

Sokrates. Der Laut ist doch wohl im Ganzen und Einzelnen, wie er durch den Mund geht, nur Einer und doch wieder unbegrenzt vielfältig?

Protarchos. Wie sollte er nicht?

Sokrates. Und doch werden wir noch in Nichts durch Eines von diesen beiden [3]) sachverständig, weder dadurch daß wir ihn als ein Unbegrenztes, noch dadurch daß wir ihn als Eines kennen, sondern erkennen, wie viele und welcherlei Formen er habe, das ist es was Jeden von uns zum Sprachkundigen macht.

---

[1]) u. [2]) S. den Anhang.

[3]) Nach der Lesart *οὐδὲν ἑτέρῳ*, was nicht, wie Stallbaum will, gleichbedeutend mit *οὐδετέρῳ* genommen werden kann. Dieses gelesen, wie Ast vermuthet, hieße „durch keines von beiden".

Protarchos. Sehr richtig!

(§. 21.) Sokrates. Und auch mit dem was erst den Tonkünstler macht ist es Dasselbe.

Protarchos. Wie so?

Sokrates. Der Laut ist doch wohl, auch was diese Kunst anlangt, in derselben Einer.

Protarchos. Wie anders?

Sokrates. Setzen wir aber nun zwei, ein Tiefes und ein Hohes, und noch ein Drittes, das Gleichtönige [1])? Oder wie?

Protarchos. Ganz so.

Sokrates. Nun aber wirst du doch in der Tonkunst noch gar kein Sachverständiger wenn du nur Dieses von ihr weißt. Freilich verstehst du nicht einmal das, so wirst du darin eigentlich noch gar Nichts taugen.

Protarchos. Freilich nicht.

Sokrates. Sondern, mein Freund, erst wenn du begriffen hast, wie viele es Intervalle [2]) des Tons, sowohl was die Höhe als Tiefe desselben betrifft, der Zahl nach gibt und wie beschaffen sie sind, sodann die Grenzen [3]) der Intervalle, und wie viele Tonsysteme [4]) auf denselben beruhen, die schon unsere Vorfahren [5]) erkannt und uns, ihren Nachkommen, unter dem Namen Harmonieen überliefert haben, ferner noch andere hieher gehörige, aus den Bewegungen des Körpers sich ergebende Verhältnisse, welche man nach Zahlen messen und, wie sie weiter sagen, Takte und Maße [6]) nennen

---

[1]) S. den Anhang.

[2]) *Τὰ διαστήματα* sind die Abstände, Intervalle, nach welchen die Töne in ihrer Aufeinanderfolge fixiert sind; *ὁπόσα καὶ ὁποῖα*, Umschreibung für den Begriff der Tonleiter.

[3]) u. [4]) S. den Anhang.

[5]) Die Pythagoreer, welche die Musik zuerst systematisierten.

[6]) Der Harmonik fügt Sokrates noch die Rhythmik bei, vgl. Rep.

müsse, und hinsichtlich deren man zugleich wohlgemerkt jedes Eins und Vieles ebenso untersuchen muß, — wenn, sage ich, du Dieses so begriffen hast, dann erst bist du ein Sachverständiger geworden. Und so mit jedem anderen Eins [1]), was es auch sei, erst wenn du es auf diese Weise untersucht und erfaßt hast, bist du zu einer Einsicht darüber gekommen. Die unbestimmte Vielheit aber des Einzelnen und im Einzelnen verleiht nur jedes Mal auch deiner Einsicht ein unbestimmtes Wesen, und macht daß du, weil du durchaus in Nichts ein Auge für die Zahl hast, auch selbst weder mitgerechnet noch mitgezählt werden kannst.

VIII. (§. 22.) Protarchos. Sehr gut, Philebos, scheint mir Sokrates das eben Gesagte gegeben zu haben.

Philebos. Mir ebenfalls. Aber wozu wurde denn eigentlich diese Rede an uns gerichtet? Was will er damit? [p. 18.]

Sokrates. Mit Recht, Protarchos, hat Philebos diese Frage an uns gestellt.

Protarchos. Allerdings; antworte ihm nur!

Sokrates. Ich werde es thun, wenn ich erst noch über denselben Gegenstand Weniges auseinandergesetzt habe. Denn gleichwie, wenn Jemand irgend welches Eins in's Auge gefaßt hat, derselbe nun, wie gesagt, nicht ohne Weiteres den Blick auf die Natur des Unbegrenzten richten soll, sondern auf irgend eine Zahl, so muß auch umgekehrt, wenn nun Jemand sich gedrungen sieht zuerst das Unbegrenzte in's Auge zu fassen, derselbe nicht ohne Weiteres nach dem Eins sich umsehen, sondern ebenfalls nach einer

---

III, 398; zum Gesang gehören die drei Stücke Text, Harmonie und Rhythmus.

[1]) Nach der Lesart τῶν ἕν (vgl. §. 18) ὁτιοῦν, oder τ. ἕν ὄντων ὁτιοῦν.

Zahl, die irgend welche einzelne Vielheit [1]) zum Nachdenken [2]) darüber in sich hat, und zuletzt nach Allem erst mit dem Eins abschließen. — Indessen wollen wir auch diesen Satz wieder an den Buchstaben in's Auge fassen.

(§. 23.) Protarchos. Und wie?

Sokrates. War es ein Gott oder ein göttlicher Mensch der zuerst das Unbegrenzte der Sprache zum Gegenstande seines Nachdenkens machte, — in Aegypten gehet die Sage, ein gewisser Theyth [3]) sei es gewesen der zuerst über die Selbstlauter in diesem Unbegrenzten nachgedacht habe, daß es deren nicht Einen nur, sondern mehrere gebe, und wiederum über andere [4]), welche zwar keinen Laut, aber einen Klang haben, daß es auch dieser eine gewisse Zahl gebe; sodann schied er als eine dritte Gattung die von uns sogenannten stummen aus; hierauf unterschied er die klanglosen und stummen [5]) bis zum einzelnsten, dann auch die Selbstlauter und die mittleren auf dieselbe Weise, bis er ihre Zahl erfaßte, worauf er nun dem einzelnen Eins sowohl als allen zusammen den Namen Element gab. Und als er sah daß Niemand von uns auch nur Eines derselben für sich allein ohne die anderen insgesammt verstehen würde, ersann er noch weiter jenes Bindemittel, das, selbst

---

[1]) S. den Anhang.

[2]) *Κατανοεῖν ἐπὶ* kommt nicht vor, daher ist entweder *βλέποντα* zu supplieren, oder das *κατανοεῖν* als exegetischer Infinitiv mit *ἔχοντα* zu verbinden, wie Badham thut; vgl. §. 21 *παρέδοσαν καλεῖν*.

[3]) Dieser Theyth wird auch im Phaidros §. 134 als Erfinder der Buchstaben und anderer Künste aufgeführt.

[4]) Diese, nachher mittlere genannt, die *ἡμίφωνα*, Halblauter, sind die literae liquidae, flüssigen Buchstaben, *λ μ ν ῥ* und der Zischlaut *σ* mit den Doppelbuchstaben *φ ξ ζ*.

[5]) Die lit. mutae *β π φ, γ κ χ, δ τ θ*.

einheitlich, dieselben alle zusammen als Eins darstellt, nämlich die dieselben betreffende Eine Kunst, der er den Namen der Grammatik beilegte.

Philebos. Dieses habe ich noch besser verstanden, Protarchos, als Jenes, Beides gegen einander gehalten. Doch fehlt mir auch jetzt noch zu den Erörterungen das Gleiche wie kurz vorhin.

Sokrates. Doch nicht, Philebos, etwa wieder, wie Dieses zur Sache gehöre?

Philebos. Ja, das ist es wornach wir, sowohl ich als Protarchos, schon lange fragen.

Sokrates. Wirklich, ihr seid ja bereits dabei, und fraget, wie du sagst, noch lange darnach.

Philebos. Wie so?

IX. (§. 24.) Sokrates. Haben wir nicht von Anfang an miteinander über Einsicht und Lust geredet, welche von beiden den Vorzug verdiene?

Philebos. Wovon anders?

Sokrates. Und von jedem der beiden behaupten wir doch es sei ein Eins?

Philebos. Allerdings.

Sokrates. Was demnach unsere vorige Untersuchung von uns noch fordert ist der Nachweis, wie nun Jedes jener beiden Eins und Vieles ist, und wie sie nicht ohne Weiteres unbegrenzt [p. 19.] sind, sondern Jedes von beiden seine bestimmte Zahl besitzt, bevor das Einzelne derselben ein Unbegrenztes geworden.

Protarchos. Keine leichte Frage ist es, Philebos, in welche uns Sokrates, nachdem er uns ich weiß selbst nicht wie im Kreise herumgeführt, hineingeworfen hat. Und sieh' nun zu, wer von uns beiden das jetzt Gefragte beantworten wird! Vielleicht

ist es lächerlich daß ich, der ich doch unbedingt als Fortleiter des Gesprächs eingetreten bin, das jetzt Gefragte, weil ich nicht im Stande bin es zu beantworten, dir wieder zuschiebe; doch noch viel lächerlicher, meine ich, wäre es wenn Keiner von uns Beiden es im Stande wäre. Siehe denn zu, was wir thun wollen! Sokrates fragt uns jetzt, wie mir scheint, nach Formen der Lust, ob es solche gebe oder nicht, und wie viele und wie beschaffen sie seien und wieder ebenso hinsichtlich der Einsicht.

(§. 25.) Sokrates. Ganz richtig, was du sagst, du Sohn des Kallias! Denn wenn wir nicht im Stande sind Dieses mit jedem Eins und jedem Aehnlichen und Selbigen zu leisten, und ebenso mit dem Gegentheil davon, so wird wohl, wie die vorige Untersuchung gezeigt hat, Keiner von uns jemals auch nur irgend Etwas nütze sein.

Protarchos. Fast scheint es, Sokrates, sich so zu verhalten. Indessen schön zwar ist es für den Weisen Alles zu erkennen, die beste Fahrt[1]) nächstdem aber scheint zu sein, sich über sich selbst nicht zu täuschen[2]). Was ich aber jetzt damit sagen will? Ich will dir's erklären. Du hast uns Allen, Sokrates, diese Zusammenkunft gewidmet und dich selbst dazu hergegeben, um zu bestimmen, welches unter den menschlichen Besitzthümern das vorzüglichste sei. Während nämlich Philebos behauptete, Lust und Genuß und Freude sei es und was es Alles von dieser Art gibt, hast du da-

---

[1]) Eine sprüchwörtliche Redensart, vgl. Phaidon §. 110. Gregor. Kypr. II, 21 (Paroemiogr. Gotting. I. p. 359 f.). Von der Schifffahrt genommen, bedeutet sie: wenn ein Weg nicht zum Ziel führt, müsse man einen anderen einschlagen.

[2]) D. h. daß man sich nicht darüber täusche, wie viel man leisten könne. Man hat hier keineswegs nur ein plattes Citat des bekannten sokratischen Wahlspruchs anzunehmen.

gegen behauptet, nicht Dieses sei es, sondern Jenes, was wir uns denn selbst absichtlich immer und gewiß mit Recht in's Gedächniß rufen, um es im Gedächtniß zu haben, wenn es geprüft werden soll. (§. 26.) Und zwar behauptest du, wie mir scheint, dasjenige Gut welches mit Recht höher als die Lust gestellt werden müsse sei Vernunft, Erkenntniß, Einsicht, Kunst, und was Alles wieder mit diesen verwandt ist, und Dieses, nicht Jenes, müsse man zu erwerben suchen. Und weil nun beide Ansichten nur unter Widerspruch vorgebracht worden sind, haben wir dir scherzweise gedroht [1]), wir werden dich nicht eher ziehen lassen bis die Sache zur Entscheidung und unsere Untersuchung zu einem gehörigen Abschluß gediehen sei. Du aber hast eingewilligt und dich uns selbst dazu hergegeben. Wir aber sagen nun, wie die Kinder, was man rechtmäßig geschenkt darf man nicht wieder nehmen. Höre also nur auf uns bei dem was jetzt gesprochen wird auf diese Art zu begegnen.

Sokrates. Auf welche Art meinst du?

(§. 27.) Protarchos. Auf die, daß du uns in Verlegenheit setzest [p. 20.] und immer wieder Fragen stellst, auf welche wir dir im Augenblick eine befriedigende Antwort nicht zu geben wissen. Denn das mögen wir nicht annehmen daß das Ende unserer heutigen Besprechungen unser Aller Verlegenheit sein soll, sondern wenn wir außer Stand sind es zu leisten, mußt du es leisten; denn du hast es versprochen. Gehe also nur selbst mit dir darüber zu Rath, ob man verschiedene Formen von Lust und Erkenntniß annehmen müsse, oder ob man dieß auf sich beruhen lassen soll, wofern

[1]) Diese Aeußerung kann sich nicht wohl auf die §. 17 ausgesprochene Drohung des Protarchos beziehen; sie muß also in den vorauszusetzenden ersten Act des Gesprächs verlegt werden (vgl. §. 1, Anm. 4).

du etwa sonst auf irgend eine andere Weise unsere jetzigen Streitfragen ins Klare bringen kannst und willst.

Sokrates. Nichts Schlimmes hat demnach, nachdem du dich so ausgesprochen, meine Person mehr zu gewarten. Denn das Wort „wenn du willst" benimmt mir alle und jede Furcht. Ueberdieß scheint mir wiederum der Götter Einer eine Erinnerung für uns verliehen zu haben.

Protarchos. Wie so und an was?

X. (§. 28.) Sokrates. Gewisse Reden, welche ich ehedem im Traum oder wachend gehört habe, verstehe ich jetzt erst, von der Lust nämlich und der Einsicht, daß von diesen beiden Keines das Gute sei, sondern ein anderes Drittes, von diesen verschieden und besser als beide. Gleichwohl ist, wenn sich uns Dieses jetzt augenfällig herausstellt, die Lust um ihren Sieg gebracht; denn das Gute wäre nicht mehr mit ihr identisch. Oder wie?

Protarchos. Ganz so.

Sokrates. Dann werden wir auch des Weiteren [1]) zu Unterscheidung von Lustarten meiner Ansicht nach nicht mehr bedürfen. Im Verlauf wird sich Dieses noch deutlicher zeigen.

Protarchos. Sehr schön gesagt, führe es nur durch!

Sokrates. Zuvor müssen wir uns sofort noch über einige Kleinigkeiten verständigen.

Protarchos. Welche nämlich?

(§. 29.) Sokrates. Ob es zur Bestimmung des Guten gehöre nothwendig vollkommen zu sein oder nicht vollkommen?

---

[1]) *Τῶν* ist, wie Badham richtig bemerkt, nicht mit *εἰδῶν* zu verbinden, sondern mit *εἰς τὴν διαίρ.*, „das was zur Eintheilung gehört". Andere *εἰς τ. διαίρ.* „zur Entscheidung, Bestimmung" mit *προςδεησόμεθα* verbunden, was nicht paßt, da der Artikel nicht bei *εἰδῶν* stehen kann.

Protarchos. Gewiß doch das Allervollkommenste, Sokrates!

Sokrates. Wie aber? ist das Gute selbst genugsam?

Protarchos. Wie sollte es nicht? Auch in dieser Hinsicht muß dasselbe alles Andere übertreffen.

Sokrates. Am Nothwendigsten aber, wie ich meine, sei das von ihm auszusagen, daß Alles was eine Kenntniß von ihm hat ihm nachjagt und zustrebt, in der Absicht es zu ergreifen und für sich zu besitzen, während es sich um alles Andere Nichts bekümmert, das ausgenommen was mit dem Guten zugleich erzielt wird.

Protarchos. Dagegen ist Nichts einzuwenden.

Sokrates. Laß uns nun das Leben der Lust betrachten und mit dem der Einsicht vergleichen, indem wir sie je besonders ins Auge fassen.

Protarchos. Wie meinst du Das?

Sokrates. Es sei also weder in dem der Lust Einsicht, noch in dem der Einsicht Lust enthalten! Denn wenn eines von [p. 21.] diesen Beiden das Gute ist, darf es keines Anderen mehr bedürfen, und zeigt sich eines von ihnen noch als bedürftig, so ist dasselbe in keinem Falle mehr für uns das wirklich Gute.

Protarchos. Wie sollte es auch?

(§. 30.) Sokrates. Wollen wir nun nicht versuchen diese Sätze an dir zu prüfen?

Protarchos. Sehr wohl!

Sokrates. Antworte also!

Protarchos. Sprich nur!

Sokrates. Würdest du es wohl annehmen, Protarchos, dein ganzes Leben lang im Genusse der größten Lüste hinzubringen?

Protarchos. Warum denn nicht?

Sokrates. Und wenn dir das in vollem Maße zu Theil würde, würdest du wohl glauben noch Etwas weiter zu bedürfen?

Protarchos. Durchaus nicht.

Sokrates. Besinne dich wohl, also auch nicht Etwas einzusehen, zu erkennen, das Erforderliche zu berechnen, und was damit Alles verschwistert ist ja nicht einmal Etwas wahrzunehmen¹)?

Protarchos. Und wozu? Im Besitze der Freude besäße ich ja Alles!

Sokrates. Und nicht wahr, wenn du so lebtest, würdest du zwar dein Leben lang dich der größten Lüste erfreuen?

Protarchos. Warum nicht?

Sokrates. Freilich aber ohne Verstand und Erinnerung und Erkenntniß und Vorstellung zu besitzen?

Protarchos. Richtig!²)

Sokrates. Und zwar würdest du doch wohl nothwendig für's Erste gerade das nicht wissen, ob du dich freuest oder nicht, da du ja aller Einsicht baar wärest.

Protarchos. Nothwendig.

---

¹) So nach der gemeinen Lesart. Andere machen τοῦ φρον. u. s. w. von ὁρᾶν τι abhängig: „also auch vom Einsehen — nicht einmal Etwas zu sehen, zu ahnen" (Müller, Schleiermacher), Andere setzen ὄναρ vor ὁρᾶν ein: „nicht einmal im Traum Etwas zu sehen" oder statt ὁρᾶν: „nicht einmal im Traum", d. h. „schlechthin Nichts" ironisch ausgedrückt. Sinnreich ist die Conjectur μῶν μὴ δέοι' ἄν τι: „des Einsehens — solltest du nicht irgend bedürfen?" (Klitzsch, Hermann, Badham).

²) Das ἀληθῆ, mit δόξαν verbunden, ist hier wie nachher müßig und unpassend. Daher wird es mit Stephanus ganz zweckmäßig dem Protarchos in den Mund gelegt. Auch ist der Nominativ κεκτημένος dann an seiner Stelle.

(§. 31.) Sokrates. Und gewiß wohl ebenso nothwendig würdest du, da du keine Erinnerung besäßest, weder dich erinnern daß du dich jemals gefreut hast, noch von der im Augenblick dir zugefallenen Lust dir irgend welche Erinnerung bewahren; und da du ferner auch keine (wahre) Vorstellung besäßest, würdest du auch im Zustande der Freude keine Vorstellung von der Freude haben, der Berechnungsgabe aber beraubt, auch gar nicht im Stande sein für die Zukunft zu berechnen wie du dich freuen werdest, wohl aber das Leben nicht eines Menschen leben, sondern etwa das eines Polypen, oder jener vielen Meerkörper welche ihr Leben in Muscheln haben. Ist dem so, oder können wir uns die Sache noch anders als so denken?

Protarchos. Und wie doch?

Sokrates. Ist nun ein Leben dieser Art begehrenswerth für uns?

Protarchos. Deine Rede, Sokrates, hat mich für jetzt vollständig sprachlos gemacht.

Sokrates. Erlahmen wollen wir deßhalb noch nicht, sondern nun andererseits das Verstandesleben vornehmen und ins Auge fassen.

XI. (§. 32.) Protarchos. Was meinst du damit?

Sokrates. Ob Einer von uns andererseits es wohl annehmbar fände so zu leben daß er zwar Einsicht, Verstand, Erkenntniß und Erinnerung an Alles in ganzem Maße besäße, an der Lust aber auch nicht den entferntesten Antheil hätte, ebenso wenig aber auch an der Unlust, sondern schlechterdings unempfindlich für Alles dieser Art wäre?

Protarchos. Von diesen beiden Lebensarten, Sokrates, kann mir keine begehrenswerth erscheinen, und ebensowenig, glaub' ich, sonst Jemandem.

[p. 22.] Sokrates. Wie aber die doppelseitige, Protarchos,

welche durch Zusammenmischung aus beiden als gemeinschaftliche entstünde?

Protarchos. Aus Lust, meinst du, und aus Verstand und Einsicht?

Sokrates. Ja, eine solche meine ich.

Protarchos. Diese wird doch wohl Jedermann eher begehren als eine von jenen beiden, und zudem Jedermann ohne Ausnahme [1]).

(§. 33.) Sokrates. Verstehen wir also, was für ein Ergebniß jetzt in den bisherigen Erörterungen für uns liegt?

Protarchos. Allerdings! Es sind uns drei Arten zu leben vorgehalten worden, von zweien aber ist weder die eine noch die andere weder für Menschen noch Thiere irgend genugsam und begehrenswerth.

Sokrates. Ist nun nicht von diesen bereits so viel klar geworden daß weder die eine noch die andere das Gute in sich hat? Sie müßte ja dann genugsam und vollkommen sein und begehrenswerth für alle Pflanzen [2]) und Thiere, welche irgend im Stande wären so

---

[1]) Dieser Beisatz ist jedenfalls platt. Schleiermacher zieht καὶ πρ. τούτ. γε, zu πρότερον und findet den Sinn darin: „Jeder wird diese eher wählen als jene beiden, und zu diesen hinzu", d. h. selbst wenn er schon eine von diesen gewählt hätte, würde er doch die gemischte noch hinzu wählen; künstlich und ohne rechten Sinn! Einigermaßen annehmlicher Badham, indem er πᾶς nur von den Anwesenden versteht und πρ. τούτ. auf diese bezieht: „Jeder von uns — und außer diesen auch sonst Niemand".

[2]) Diese von Schaarschmidt (Samml. d. Plat. Schr. S. 285 u. öft.) sehr angefochtene Stelle, die auch die Pflanzen ihre Lebensweise wählen läßt, erklärt Stallbaum durch Verweisung auf den Timaios p. 77, wo der Pflanze das τρίτον ψυχῆς εἶδος zugesprochen und ihr Unterschied vom Thier darauf

zu leben ihr Lebenlang. Würde aber Einer von uns Anderes wählen, so würde er gegen die Natur des wahrhaft Begehrenswerthen darnachgreifen, wider Willen aus Unwissenheit oder irgend einer nicht glücklichen Nothwendigkeit.

Protarchos. In der That es scheint so zu sein.

Sokrates. Daß man also die Göttin des Philebos [1]) ja nicht als identisch mit dem Guten denken darf scheint mir genugsam dargethan zu sein.

(§. 34.) Philebos. Aber auch dein Verstand, Sokrates, ist nicht das Gute; er ist vielmehr denselben Anfechtungen ausgesetzt.

Sokrates. Der meinige vielleicht wohl, Philebos, nicht aber denke ich, auch der wahrhaftige und zugleich göttliche Verstand, sondern mit diesem wird es sich wohl anders verhalten. — Gegen die gemeinschaftliche [2]) Art zu leben nun streite ich zwar nicht um den Siegespreis für den Verstand. Was aber den zweiten Rang betrifft, müssen wir erst sehen und erwägen, was wir zu thun haben. Es ist nämlich wohl möglich daß, wenn wir dieses gemeinschaftliche Leben ursächlich erklären wollen, der Eine von uns das Ursächliche desselben im Verstande, der Andere in der Lust findet, und so wäre zwar keines von diesen beiden das Gute, möglich aber wäre daß Jemand eines von beiden als Ursächliches annähme. Das also möchte ich und noch viel entschiedener gegen den Philebos durchkämpfen daß, was auch immer in jenem gemischten Leben dasjenige sein mag durch dessen Aneignung dieses Leben begehrenswerth und zugleich gut geworden, demselben nicht die Lust, sondern der Ver-

---

schränkt wird daß sie festgewurzelt nur von ihrer eigenen Bewegung Gebrauch macht. Indessen sind die Ausdrücke: Jedermann, Menschen und Thiere, sogar Thiere und Pflanzen, eben als Klimax zu verstehen.

[1]) Vgl. §. 5. [2]) Vgl. §. 32.

stand das Verwandtere und Gleichartigere sei. Und auf diesen Satz hin würde man dann wohl der Wahrheit gemäß behaupten daß die Lust weder auf den ersten Preis noch auch nur auf den zweiten einen Anspruch habe; aber auch vom dritten steht sie ferner, wenn wir dießmal meinem Verstand einiges Vertrauen schenken dürfen.

(§. 35.) Protarchos. Fürwahr, Sokrates, mir wenigstens scheint jetzt die Lust gleichsam unter den Schlägen dieser deiner Worte niedergeworfen zu sein; denn sie, die um den Siegespreis kämpfte, liegt zu Boden. Vom Verstande aber muß man [p. 23.] offenbar sagen daß er vernünftig daran gethan hat den Siegespreis gar nicht in Anspruch zu nehmen; denn es wäre ihm gerade ebenso ergangen. Gar aber des zweiten Preises beraubt, würde die Lust in alle Wege bei ihren Liebhabern sogar Schaden an ihrer Ehre nehmen; denn nimmer würde sie ja denselben noch als gleich schön erscheinen.

Sokrates. Wie also? Ist es da nicht besser sie jetzt schon in Ruhe zu lassen und ihr nicht durch allzu genaue Musterung und Ueberführung Unlust zu bereiten?

Protarchos. Damit ist Nichts gesagt, Sokrates!

Sokrates. Etwa weil ich das Unmögliche behauptet habe, der Lust Unlust bereiten?

Protarchos. Nicht nur deßwegen, sondern auch weil du noch nicht einsiehst daß dich Keiner von uns ziehen lassen wird, bevor du mit der Untersuchung darüber zu Ende gekommen bist.

Sokrates. O wehe, Protarchos, über die langwierige Untersuchung, die noch übrig und fast jetzt gar nicht einmal etwas Leichtes ist! Denn offenbar, wer auf den zweiten Preis für den Verstand ausgeht bedarf einer ganz anderen Zurüstung, muß so zu sagen andere Pfeile haben als unsere bisherigen Gründe. Vielleicht indessen sind einige auch dieselben. — Muß es also sein?

Protarchos. Warum denn nicht?

XII. (§. 36.) Sokrates. Wir wollen aber nun den Hauptsatz, von welchem wir dabei ausgehen, mit Behutsamkeit aufzustellen suchen.

Protarchos. Welchen meinst du?

Sokrates. Alle Dinge, wie sie jetzt im Weltganzen da sind, wollen wir zweifach oder vielmehr, wenn du willst, dreifach theilen.

Protarchos. Wornach, erklärst du wohl.

Sokrates. Laß uns Etwas von den bisherigen Sätzen beiziehen!

Protarchos. Was doch?

Sokrates. Der Gott[1]), haben wir doch wohl gesagt, habe von dem was ist Einiges als Unbegrenztes, Anderes als Begrenzung dargethan?

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Von diesen[2]) Begriffen wollen wir also einmal die zwei setzen, dann als dritten ein aus jenen beiden zusammengemischtes Eins. Ich mache mich aber, wie es scheint, ordentlich[3]) lächerlich, wie ich begriffsmäßig unterscheide und zusammenzähle.

Protarchos. Was sagst du, du Guter?

Sokrates. Daß ich noch eine vierte Gattung nöthig habe.

Protarchos. Sag' nur, welche!

---

[1]) Vgl. §. 18. 28.

[2]) Die Conjectur Stallbaum's, τούτω statt τούτων zu lesen: haec generum istorum duo illa esse ponamus, ist unnöthig und ohne alle Unterstützung.

[3]) Andere ἱκανῶς zu διιστάς ziehend: „wenn ich gehörig zu scheiden versuche". Vielleicht ist nach ἱκανῶς ein ὡς ausgefallen.

Sokrates. Betrachte die Ursache der Mischung jener unter einander und setze mir nun dieß als das Vierte neben jenen dreien.

Protarchos. Wirst du nicht auch noch ein Fünftes nöthig haben, was Trennung bedeutet?

Sokrates. Wohl möglich, doch für jetzt denk' ich nicht. Braucht man es aber, so wirst du mir's schon zu gut halten, wenn ich auf ein Fünftes fahnde.

(§. 37.) Protarchos. Warum nicht?

Sokrates. Zuerst wollen wir von den Vieren jene Drei ausscheiden, sodann wollen wir, dadurch daß wir von diesen die Zwei jedes für sich als in viele zertrennt und gespalten betrachten und jedes wiederum in Eins zusammennehmen, zu erkennen versuchen, in wie fern doch jedes von ihnen Eins und Vieles sei.

Protarchos. Wenn du dich mir hierüber noch deutlicher erklären möchtest, könnte ich vielleicht folgen.

Sokrates. Ich sage also, die Zwei, die ich vorlege, [p. 24.] seien eben die vorhin Genannten, das eine das Unbegrenzte, das andere das was Begrenzung hat. Daß nun das Unbegrenzte in seiner Art ein Vieles sei werde ich darzuthun versuchen; das aber was Begrenzung hat kann auf uns warten.

(§. 38.) Protarchos. Es wird warten!

Sokrates. Erwäge nun! Denn schwierig und bestritten ist es was ich dich betrachten heiße; doch betrachte es nur! Zuerst hinsichtlich des Wärmeren und Kälteren sieh' doch zu ob du wohl eine Begrenzung in denselben wahrnehmest, oder ob das ihnen (den Gattungen) [1]) einwohnende Mehr und Minder nicht, so lange

---

[1]) *Γένη* ist der Ausdruck für die Hauptbegriffe des *πέρας* und des *ἄπειρον* und ist daher hier, vom Warmen und Kalten gebraucht, so störend daß man versucht wäre es für eine Glosse zu *αὐτοῖς* zu nehmen.

Beides denselben einwohnt, das Eintreten eines Endes verbiete; denn träte eine Endschaft ein, so wäre es mit Beiden selbst zu Ende.

Protarchos. Sehr wahr was du sagst!

Sokrates. Immerdar aber, sagen wir doch, ist in dem Wärmeren sowohl als in dem Kälteren das Mehr und das Minder enthalten.

Protarchos. Gewiß!

Sokrates. Immerdar, müssen wir sofort aus diesem Satz folgern, haben beide kein Ende; sind sie aber unendlich, so erscheinen sie doch wohl durchaus als unbegrenzt.

(§. 39.) Protarchos. Scharf genommen allerdings, Sokrates.

Sokrates. Und vortrefflich, mein lieber Protarchos, wie du das gefaßt hast und daran erinnerst daß auch dieses Scharf [1]) sowohl, das du eben ausgesprochen, als wieder das Leise dieselbe Kraft haben wie das Mehr und Minder. Denn wo sie beide Platz gegriffen haben, da lassen sie ein bestimmt Großes überall nicht aufkommen, sondern indem sie in allen Fällen, wo sie wirksam eintreten, immer ein Uebergewicht des Scharfen über das Gelinde und umgekehrt mitbringen, erzeugen sie jedes Mal das Mehrere und das Wenigere, das bestimmt Große aber machen sie verschwinden. Denn wenn sie, wie jetzt eben gesagt worden, das bestimmt Große nicht verschwinden machen würden, sondern dieses und das Maß auf dem Sitze des Mehr und Minder und Scharf und Leise aufkommen ließen, so würden diese selbst von dem Platze den sie inne hatten wegfließen. Denn Wärmeres und Kälteres, wenn sie das bestimmt Große angenommen hätten, wären nicht mehr vorhanden. Denn in steter Fortbewegung be-

[1]) S. den Anhang.

griffen ist das Wärmere und bleibt nicht stehen, und ebenso das Kältere. Das bestimmt Große aber steht fest und hat aufgehört fortzuschreiten. Aus diesem Grunde muß also das Wärmere und ebenso sein Gegentheil unbegrenzt sein.

(§. 40.) Protarchos. Freilich scheint es so, Sokrates. Aber, wie du sagst, es ist nicht leicht es mit zu verfolgen. Indessen wieder und wieder besprochen, dürfte es doch vielleicht noch dazu kommen daß der Fragende und Gefragte sich zur Genüge verstehen.

Sokrates. Brav gesagt, und so wollen wir es zu machen suchen! Für jetzt aber, um nicht gerade Alles ins Lange und Breite durchzugehen, merk' auf ob wir nicht für das Unbegrenzte folgende Bezeichnung annehmbar finden?

Protarchos. Was meinst du?

Sokrates. Alles von dem es sich zeigt daß es ein Mehr und Minder wird, daß es das Scharf und Leise annimmt, das [p. 25.] Sehr und was Alles von dieser Art ist, dieses Alles muß man in die Gattung des Unbegrenzten als in ein Eins verlegen, gemäß dem Satze den wir vorhin [1]) aufgestellt haben, daß wir Alles was gespalten und zertrennt ist so viel möglich zusammennehmen und als Eine bestimmte Natur bezeichnen sollen, wenn du dich erinnerst.

Protarchos. Ich erinnere mich.

Sokrates. Und nicht wahr, was dieses nicht annimmt, vielmehr gerade das diesem Entgegengesetzte annimmt, für's Erste das Gleiche und die Gleichheit [2]), dann nach dem Gleichen das Zweifache, und Alles was sich wie Zahl zu Zahl oder wie Maß zu

[1]) Vgl. §. 37.

[2]) S. den Anhang.

Maß verhält, — sollten wir nicht meinen es recht zu machen, wenn wir das Alles unter die Begrenzung rechnen? Oder wie meinst du?

Protarchos. Ganz recht, Sokrates!

XIII. (§. 41.) Sokrates. Gut! Nun aber das Dritte, das aus diesen beiden Gemischte, welche Idee, werden wir sagen, habe Dieses?

Protarchos. Du wirst mir, denke ich, auch Dieses sagen.

Sokrates. Ein Gott also wird es, wenn anders der Götter Einer sich meinen Bitten willfährig zeigt.

Protarchos. Bete also und siehe zu!

Sokrates. Ich sehe schon, und mir dünkt, Protarchos, es sei uns bereits Einer von ihnen befreundet geworden.

Protarchos. Wie meinst du das? und was für ein Zeichen hast du dafür?

Sokrates. Das werde ich dir erklären; folge nur mit mir der Untersuchung.

Protarchos. Sprich nur!

Sokrates. Wir haben doch eben von Wärmer und Kälter geredet? Nicht wahr?

Protarchos. Ja.

Sokrates. Füge nun zu diesen noch hinzu Trockeneres und Feuchteres, Mehreres und Wenigeres, Schnelleres und Langsameres, Größeres und Kleineres, und was wir vorhin Alles unter das Eins der das Mehr und Minder befassenden Natur gebracht haben.

Protarchos. Der des Unbegrenzten meinst du?

(§. 42.) Sokrates. Ja! Nun aber mische nächst dem in dieselbe die Familie der Begrenzung.

Protarchos. Was für eine?

Sokrates. Diejenige welche wir noch nicht zusammenge-

faßt haben, obgleich wir, wie wir die des Unbegrenzten in Eins zusammenfaßten, so auch die des Begrenzungsartigen hätten zusammenfassen sollen. Doch vielleicht wirst du dasselbe auch jetzt noch leisten [1]). Bei Zusammenfassung Beider wird auch jene Familie noch klar werden [2]).

Protarchos. Welche meinst du und wie?

Sokrates. Die des Gleichen und Zweifachen, überhaupt die ganze Familie der Begriffe, welche das differente Verhalten der Gegensätze [3]) gegen einander aufheben, und in denselben durch Einfügung einer Zahl [4]) Symmetrie und Einklang bewirken.

Protarchos. Ich verstehe. Offenbar nämlich willst du, indem du die Mischung jener beiden vornimmst [5]), mir sagen daß bei jedem derselben gewisse Formen des Werdens zum Vorschein kommen.

Sokrates. Ganz richtig, das will ich.

Protarchos. Also nur weiter!

Sokrates. Pflegt nicht bei Krankheiten die richtige Verbindung der Gegensätze das Wesen der Gesundheit zu erzeugen?

[p. 26.] Protarchos. In alle Wege.

Sokrates. Und im Hohen und Tiefen, im Schnellen und Langsamen, welche zum Unbegrenzten gehören, wenn eben Dieses eintritt, wird es nicht immer zugleich Begrenzung bewirken und die gesammte Tonkunst auf's Vollkommenste herstellen?

---

[1]) u. [2]) S. den Anhang.

[3]) D. h. der Gegensätze des Mehr und Minder im Unbegrenzten.

[4]) Andere: durch Einbringung des Gleichmäßigen und Uebereinstimmenden eine Zahl hervorbringen.

[5]) Badham und Klitzsch *μιγνύσι*, so unnöthig als Heindorfs *ἂν μιγνύῃς*; *μιγνύς* ist zu *φαίνει* zu ziehen, eine Bestimmung des abhängigen Satzes wie häufig in den Hauptsatz vorausgenommen.

Protarchos. Sehr schön!

Sokrates. Und tritt es in Frost und Hitze ein, so wird es gewiß immer einerseits das Allzusehr und das Unbegrenzte beseitigen, andererseits das Gleichmaß und zugleich Ebenmaß bewirken.

Protarchos. Wie anders?

Sokrates. Sind also nicht die Jahrszeiten und Alles, was es nur Schönes gibt, uns daraus entstanden, nämlich aus Zusammenmischung des Unbegrenzten und dessen was Begrenzung in sich hat?

Protarchos. Wie sollte nicht?

Sokrates. Und so noch tausend andere Dinge, welche ich anzuführen unterlasse, wie außer Gesundheit Schönheit und Stärke, und in den Seelen wiederum gar viel Anderes und gar Treffliches. (§. 43.) Denn weil ja, mein schöner Philebos, jene Göttin [1]) Uebermuth und sämmtliche allgemeine Schlechtigkeit wohl kannte, daß keine Begrenzung weder des Genusses noch der Sättigung in ihnen [2]) sei, hat sie Gesetz und Ordnung, welche Begrenzung in sich haben, festgestellt, und du zwar behauptest [3]), dieselbe bringe herunter, ich aber sage im Gegentheil, sie mache gesund. Du aber, Protarchos, wie erscheint es dir?

Protarchos. Mir, Sokrates, so durchaus vernünftig.

(§. 44.) Sokrates. Die Drei hätte ich also nun besprochen, dein Einverständniß vorausgesetzt.

---

[1]) S. den Anhang.

[2]) Badham liest ἐν αὐτοῖς ἐχόντων, auf πάντων bezüglich, und streicht nachher ἔχοντ'.

[3]) Φῇς bezieht sich entweder auf das Vorgespräch (§. 1) oder auf des Philebos bekannte Anschauung (vgl. §. 5). Ueber den Sinn ist vielleicht §. 102. 103 zu vergleichen.

Protarchos. Und in der That glaube ich es zu verstehen. Eines nämlich, dünkt mir, nennst du das Unbegrenzte; Eines aber, und zwar als Zweites, die Begrenzung in allem Sein; hinsichtlich des Dritten aber habe ich noch nicht recht gefaßt was du damit willst.

Sokrates. Die Vielheit, du Wundersamer, in den Formen des Werdens der dritten Art hat dich verwirrt. Indessen hat ja auch das Unbegrenzte viele Arten dargeboten, und doch sind dieselben mit dem Artzeichen des Mehr und seines Gegentheils versiegelt uns als ein Eins erschienen.

Protarchos, Richtig!

Sokrates. Und gar die Begrenzung [1]), hat sie das Viele etwa nicht enthalten? Und doch keineswegs waren wir damit unzufrieden daß es seinem Wesen nach nicht Eins war.

Protarchos. Wie sollten wir auch?

Sokrates. Gewiß nicht! — Nun aber sprich es nur aus, als Drittes bezeichne ich das gesammte Erzeugniß dieser beiden, als dieses Eins setzend, das Werden zum Sein [2]) vermöge der zusammt mit der Begrenzung bewirkten Maße.

Protarchos. Ich habe verstanden.

XIV. (§. 45.) Sokrates. Aber nicht nur drei Gattungen, sondern, wie oben gesagt, auch noch eine vierte haben wir zu untersuchen. Dieß ist aber eine neue Untersuchung [3]). Denn sieh' nur ob es dir als eine Nothwendigkeit erscheint daß alles Werdende durch irgend eine Ursache werde.

Protarchos. Mir wohl; denn wie könnte es ohne das werden?

---

[1]) S. den Anhang.

[2]) *Γένεσις εἰς οὐσίαν* ist zu nehmen als *ἡ γεγενημένη οὐσία*, das Gebiet des gewordenen Seins, wie §. 46.

[3]) S. den Anhang.

Sokrates. Nicht wahr, also zwischen dem Wesen des Bewirkenden und der Ursache besteht kein Unterschied als der des Namens, und das Bewirkende und das Ursächliche könnte man mit Recht Eines nennen?

Protarchos. Mit Recht.

Sokrates. Und gewiß auch zwischen dem Bewirkten wie-[p. 27.] der und dem Werdenden werden wir, wie bei dem Vorigen, keinen Unterschied finden, als den des Namens. Oder wie?

Protarchos. Ganz so.

Sokrates. Das Bewirkende also geht doch seinem Wesen nach immer voran, das Bewirkte aber folgt jenem als Werdendes nach?

Protarchos. Allerdings.

Sokrates. Etwas Anderes also und nicht das Gleiche ist die Ursache und das was der Ursache zur Erzeugung dienlich ist.

Protarchos. Wie anders?

(§. 46.) Sokrates. Und nicht wahr, das Werdende und das woraus Alles wird hat uns jene drei Gattungen ergeben?

Protarchos. Wohl!

Sokrates. Das aber nun was dieses Alles bildet, die Ursache, wollen wir es nicht als eine vierte, von jenen, wie genügend nachgewiesen worden, verschiedene bezeichnen?

Protarchos. Bezeichnen wir es denn also!

Sokrates. Es ist nun gewiß richtig, nachdem alle vier begrifflich bestimmt sind, um jede einzeln zu behalten, dieselben der Reihe nach aufzuzählen.

Protarchos. Warum nicht?

Sokrates. Als erste bezeichne ich demnach das Unbegrenzte, als zweite die Begrenzung, als dritte sodann das aus diesen beiden gemischte und gewordene Sein, und wenn ich nun die Ursache der

Mischung und des Werdens als vierte nenne, sollte ich doch wohl keinen Mißgriff begehen?

(§. 47.) Protarchos. Wie doch auch?

Sokrates. Gut denn! Was wird nun nach diesem Gegenstand unserer Besprechung sein? Und was wollten wir doch, daß wir hierauf gekommen sind? War es nicht Folgendes? Wir fragten darnach, ob der zweite Preis der Lust zu Theil werden solle oder der Einsicht? War es nicht so?

Protarchos. Ganz so!

Sokrates. Vielleicht[1]) daß wir jetzt, nachdem wir jene Unterschiede gemacht haben, auch eine bessere Entscheidung treffen können über das Erste und Zweite, über welche wir vorhin im Streit gewesen sind?

Protarchos. Vielleicht.

Sokrates. Wohlan denn, das aus Lust sowohl als Einsicht gemischte Leben haben wir doch als das siegende angenommen? War dem so?

Protarchos. Ja!

Sokrates. Auch sehen wir nun wohl, was dieses Lebens ist und zu welcher Gattung es gehört?

Protarchos. Wie sollten wir nicht?

Sokrates. Und zwar werden wir, denke ich, zugeben daß dasselbe ein Bestandtheil der dritten Gattung sei. Denn diese ist nicht ein Gemische[2]) aus irgend welchen Zweien, sondern sie be-

---

[1]) Das ὡς nach νῦν verwandelt Winckelmann wohl richtig in ἴσως, das nach καλλ. ἂν herabgesetzt wurde, und jedenfalls hier oder dort nicht fehlen sollte.

[2]) Nach der Schütz'schen Emendation: μικτὸν ἐκεῖνο statt μικτὸς ἐκεῖνος, was sinnwidrig ist.

steht[1]) aus der Gesammtheit des von der Begrenzung gebundenen Unbegrenzten, so daß jene sieggekrönte Lebensweise ganz richtig als ein Theil von ihr erscheinen dürfte.

Protarchos. Vollkommen richtig!

---

[1]) Der Genitiv ξυμπ. kann nicht von μικτὸν abhängen, sondern es ist τὸ γένος — ἐστι zu supplieren.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei.

4. Römische Prosaiker.

Ammianus v. L. Troß und Büchele. In 8 Bdchn.
Ampelius, siehe Messala.
Cäsar v. A. Baumstark. In 8 Bdchn.
Cicero, philosoph. und rhetor. Schriften v. F. H. Kern, C. A. Mebold, W. M. Pahl, G. H. Moser, K. A. F. Seeger, J. F. K. Dilthey, G. Uebelen, G. Ch. Kern und Chr. Walz. In 26 Bdchn.
Cicero's Reden v. C. N. Osiander. In 27 Bdchn.
Cicero's Briefe v. G. H. Moser, Ch. H. Dörner Fr. Rauchenstein u. F. Baur. In 26 Bdchn.
Cornelius Nepos v. J. Oehlinger. In 2 Bdchn.
Curtius v. A. H. Christian. In 4 Bdchn.
Eutropius v. F. Hoffmann. In 1 Bdchn.
Florus v. W. M. Pahl. In 3 Bdchn.
Justinus v. Ch. Schwarz. In 6 Bdchn.
Die **Kaisergeschichtschreiber** Spartianus, Capitolinus 2c., v. A. Cloß. In 6 Bdchn.
Livius v. C. F. Klaiber. In 27 Bdchn.
Messala Corvinus, Luc. **Ampelius** und Sext. **Rufus** v. Fr. Hoffmann. In 1 Bdchn
Plinius des Aelt. Naturgeschichte v. Ph. H. Külb. In 35 Bdchn. (außer dem Register)
Plinius der Jüng. v. C. F. A. Schott. In 5 Bdchn.
Quintilianus v. Chr. Boßler u. F. Baur In 9 Bdchn.
Rufus, siehe Messala.
Sallustius v. A. Göritz. In 2 Bdchn.
Seneca d. Philos. v. J. M. Moser, A. Pauly u. A. Haakh. In 17 Bdchn.
Suetonius v. K. Andree u. H. Reichardt In 5 Bdchn.
Tacitus v. H. Gutmann. In 10 Bdchn.
Valerius Maximus v. Fr. Hoffmann. In 5 Bdchn.
Vellejus Paterculus v. W. Götte. In 2 Bdchn.
Victor, Aurelius, v. A. Cloß. In 3 Bdchn.

II. In der Fortsetzung begriffen sind und werden in Kurzem vollendet werden folgende Schriftsteller:

Anthologie, griechische, v. W. E. Weber u. G. Thudichum. 1—6. Bdchn.
Aristoteles v. K. L. Roth, K. Zell, L. Spengel, Chr. Walz, F. A. Kreuz, Ph. H. Külb, J. Rieckher u. C. F. Schnitzer. 1—34. Bdchn. (I. II. III, 1—10. V. VI. VII, 1.)
Plinius Naturgeschichte. Register. 1. bis 3. Bdchn.

III. Außerdem werden, entsprechend dem Zwecke dieses Werkes, sämmtliche bedeutenderen Schriftsteller des griechischen und römischen Alterthums zu umfassen, noch Aufnahme finden:

1) **Dichter:** Die kleineren homerischen Gedichte (G. Thudichum), Anakreon.
2) **Prosaiker:** Diogenes Laertius (G. Röper).

